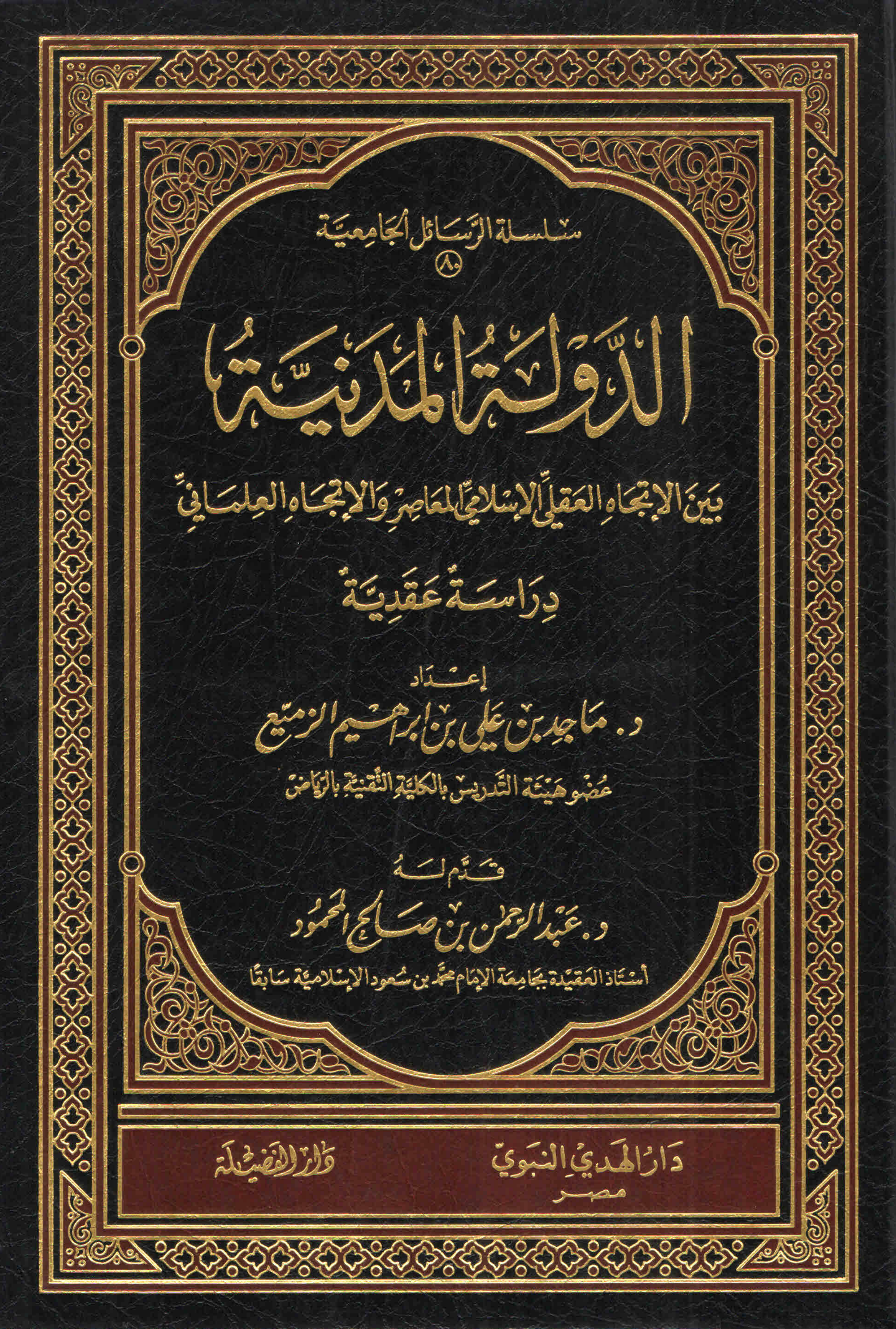


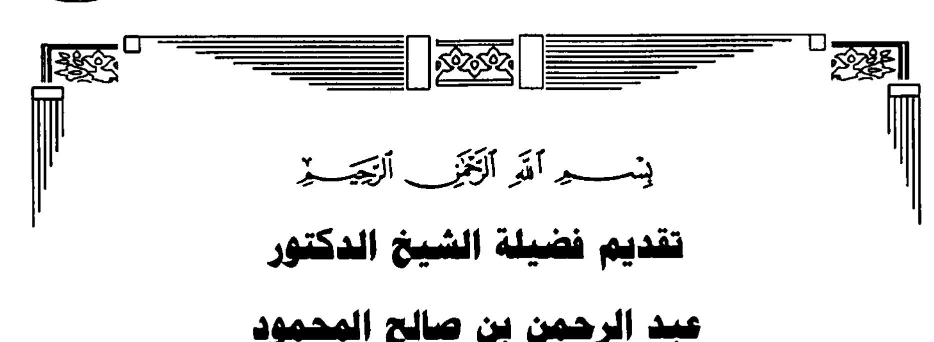
سلسلة الرسائل الجامعية
(٨٠)
الدولة المدنية
بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني
دراسة عقدية
إعداد
د. ماجد بن علي بن إبراهيم الزميع
عضو هيئة التدريس بالكلية التقنية بالرياض
قدم له
د. عبد الرحمن بن صالح المحمود
أستاذ العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سابقًا
دار الهدي النبوي
مصر
دار الفضيلة

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

توزيع
دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع
جمهورية مصر العربية - المنصورة
تليفون: ٢٣٢٣١٧٥ / ٠٥٠ - جوال: ٧١٤٥٦٨١ / ٠١٢

الناشر
دار الفضيلة للنشر والتوزيع
الرياض ١١٥٤٣ - ص . ب ٥١١٤٢
تليفاكس ٤٤٥٤٨١٥



تقديم فضيلة الشيخ الدكتور
عبد الرحمن بن صالح المحمود

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فمع المتغيرات التي تجري في عالمنا العربي والإسلامي، وظهور ما اصطلح البعض على تسميته بالربيع العربي، وما صحب ذلك من هزات ثقافية وفكرية، وسياسية واجتماعية برزت قضايا كبار، شرعية وعقدية، وصارت مثار جدل عريض في الساحة الإسلامية، وصراع كبير مع التيارات العلمانية داخل بلاد المسلمين.

وأعجب شيء يجري في هذا العالم - الذي يوصف بأن السيادة فيه لما تريده الشعوب وتختار - أن أغلب دول العالم وشعوبه لها الحرية فيما تريده من عقيدة ونظم:

- فالصين لها الحرية في نظمها وعقديتها.
- وروسيا لها الحق فيما تختار من عقيدتها ونظمها.
- ودول أوربا وأمريكا لها الحرية فيما تختار.
- واليابان ودول أخرى لها الحق فيما تختار.

لكن يستثنى من ذلك الشعوب الإسلامية، فليس لها الحق أن تختار ما تريده وترضاه من دينها وعقيدتها وشريعتها ونظام حكمها. والويل والثبور والتهديد بعظائم الأمور لكل من ينادي بالإسلام عقيدة وشريعة حاكمة على بلده:

١- فالتهم بالأصولين والتطرف والإرهاب جاهزة.

٢- وتسليط فلول العلمانيين وأذناب الاستعمار قائم.

٣- والحصار الدولي من كافة الوجوه سلاح مسلول، وقد يتجاوز إلى الغزو المسلح، والذرائع جاهزة.

هذا ما يجري في هذا العالم الذي يزعم أنه متحضر، وأنه يحمي حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ويتبجحون بذلك.

ونحن على يقين أن هذا جزء من الصراع بين الحق والباطل، وهو سنة الله التي لا تتغير ولا تتبدل، قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: الآية ٢١٧] وقال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: الآية ١٢٠]. وسيبقى هذا حتى يقاتل آخر هذه الأمة الدجال.

وواجب الأمة أن تدرك أن عزها واستقلالها، ونصرها على أعدائها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أخذت بأمرين:

أحدهما: عبوديتها لله تعالى وحده لا شريك له، بتحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدًا رسول الله، وتحكيمها لهذه الشريعة الإسلامية إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا.

الثاني: الأخذ بأسباب القوة التي أمر الله بها، وهي القوة من جميع جوانبها. وذلك حسب استطاعتها.

ونحن نعلم أن الذي يحول دون تحقيق القيام بهذين الأمرين في بلاد المسلمين عدوان:

أحدهما: العدو الخارجي من اليهود والنصارى والمشركين.

والثاني: العدو الداخلي من العلمانيين والمنافقين الذين يكرهون شريعة الله ويحاربونها حربًا قد تفوق أحيانًا حرب اليهود والنصارى. وقد يتأثر بهؤلاء العلمانيين بعض العقلانيين ومن يسمون بالتنويريين، فيدعون إلى إسلام مشذهب مهذب مائع لا يغضب أعداء الإسلام والدين من هؤلاء ومن هؤلاء.

ومن الميادين العقدية والفكرية والشرعية التي جرى الخوض فيها سابقًا ويجري حاليًا في بلاد المسلمين (مسألة الدعوة إلى الدولة المدنية) ويلاحظ كثرة استخدام هذا المصطلح وخاصة من جانب بعض العلمانيين والعقلانيين ومن تأثر بهم، وأظن أن ذلك يرجع إلى أمور أهمها:

١- ما في هذا المصطلح من غموض.

٢- أنه لا يصطدم مع العقيدة والشريعة مباشرة كمصطلح العلمانية، الذي ترفضه الأمة بداهة.

٣- ولأنه مصطلح غامض محتمل فيمكن أن يسوق من خلاله المشروع العلماني بسهولة داخل بلاد المسلمين، وعند مثقفيهم.

وقد جاءت هذه الدراسة التي كتبها الأخ الفاضل الدكتور ماجد بن علي الزميع، أستاذ العقيدة المساعد بكلية التدريب في جامعة الملك سعود بالرياض، بعنوان: (الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي المعاصر والاتجاه العلماني) (دراسة عقدية).

لتجلي هذا الموضوع وتناقشه من وجوه عديدة، ومن خلال اطلاعي على هذه الدراسة أحب أن أشير إلى بعض الأمور المهمة:

١- الدولة المدنية والديمقراطية عند دعاتها مرجعيتها غربية، وهم لا ينفكون عن التعلق بالغرب في سياق ذلك كله، لا في النشأة، ولا في الوسائل، ولا في التطبيق، فالحكم عليها إنما يأتى من العرب، وهم المعول في ذلك، ومن ثم فلا بد - عندهم - أن تقتنع الدول الغربية الكبرى بهم وبدمقراطيتهم ودولتهم المدينة وأن تتعامل معها. فهم إنما يقوم مشروعهم في بلاد المسلمين على التبعية للغرب والخنوع والانهزامية. وقارن هذا بما يجب أن يكون من تبعية الأمة الإسلامية لمنهاج ربها وعبوديتها له وحده لا شريك له، ومرجعيتها لكتابه، وسنة نبيه محمد ﷺ، وطلب الرضا من خالقها في ذلك كله.

وشتان شتان بين هذين المشروعين.

٢- لا انفكاك بين الدولة المدنية والفكرة العلمانية، فكرًا وممارسة، ولا سبيل إلى تحقيق الدولة المدنية إلا بالمرور على العلمانية واصطحابها إلى نهاية المطاف، وهذا لا نقوله نحن، وإنما يقوله ويصرح به دعاة الدولة المدنية أنفسهم، وخاصة من لا يحتاج منهم إلى مجاملة الاتجاه الإسلامي في بلده.

٣- لماذا يرفض دعاة الدولة المدنية مرجعية الإسلام والشريعة الإسلامية وحاكميتها؟ ذكروا هم عدة أسباب منها:

١- الخوف من صعود الكيان الإسلامي وتأثيره في العلاقات الدولية.

٢- الخوف من انتشار الإسلام في كل مكان، وفي قلب أوربا والغرب خصوصا.

٣- إن الإسلام سبب لوجود الأزمات لأنه مقدس.

٤- إن العلمانية مقدمة وشرط للتحديث الذي هو أساس الدولة المدنية.

ومعرفة هذه الأسباب وغيرها كاف لإدراك الأبعاد الخطيرة لمثل هذه الدعوة المشبوهة.

٥- هناك حقائق وقضايا تتعلق بهذا الموضوع أشير إليها باختصار:

١- أركان الدولة المدنية عند الدعاة إليها هي: الليبرالية والرأسمالية، والعلمانية.

٢- كثيرًا ما يستخدم المدني في مقابل الديني دون تمييز بين دين محرف، ودين حق هو دين الإسلام.

٣- قد يستخدم أحيانًا المدني في مقابل العسكري، فالدولة المدنية هي مقابل للدولة العسكرية وحكم العسكر. وهذا - للأسف - يروح على البسطاء.

٤- الإخفاق في تحقيق الدولة المدنية يعني عند دعاتها:

الموت الحضاري. وكأنه لاخيار للمسلمين إلا الحياة تبعًا للغرب أو الموت.

٥- من أخطر آثار الدعوة إلى الدولة بروز موجات الإلحاد في بعض بلاد المسلمين، وهذا ما لمسناه أخيرًا في بلادنا.

٦- تصوير الإسلام - عند دعاة الدولة المدنية - وكأنه ضد الحضارة والتقدم، والتمدن الحقيقي، وبناء المؤسسات النافعة للأمة في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والأدبية، والتطور الحقيقي لكافة فئات المجتمع.

ولا شك أن هذا نكوص، وجحود لما هو معلوم من دين الإسلام - والتاريخ يشهد بذلك - من أنه هو الذي بنى الحضارة الحقيقية وبنى المؤسسات المتنوعة التي كانت منارات لغيرها من أمم الأرض، مع التمسك بالإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة.

أسأل أن الله يثيب الباحث وأن يوفقنا وإياه إلى ما يحبه ويرضاه. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

عبد الرحمن الصالح المحمود

الرياض ٣٠/٧/١٤٣٣هـ



المقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه والتابعين.

وبعد:

فإن الإيمان الحقيقي لا يتحقق إلا بالتحاكم إلى شريعة الإسلام في الأمور كلها، وأن يكون ذلك بتمام الرضا والتسليم؛ لقول الحق جل وعلا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

ولقد كانت هذه الحقيقة ثابتة ومستقرة عند الرعيل الأول من الأمة، ومن سار على نهجهم، سواءً أكان ذلك متعلقًا بحق الله، أو بحقوق المخلوقين وعلاقتهم ببعضهم، وعلى مستوى الأفراد والجماعات؛ بحيث تكون المرجعية كاملة لحكم الله تعالى وشرعته، بطمأنينة وتسليم ورضا، من غير حرج ولا شك ولا تردد.

وعلى هذا المنهج الرشيد قامت دولة الخلافة الراشدة، وتبعها عليه دولٌ تعاقبت في حكم العالم الإسلامي.

لقد كانت الدولة الإسلامية تقوم على أساس من دين الله تعالى في جميع جوانبها، إن في الحكم أو المرجعية أو غيرها من جوانب الحياة المختلفة، كما أنها كانت هي السمة العامة، والصفة الغالبة على جميع الدول الإسلامية التي تعاقبت على مر تاريخ الأمة المسلمة.

وأما في الغرب فقد كانت الكنيسة تبسط نفوذها على مناحي الحياة كلها؛ مع ما

كانت عليه من الانحرافات الكبيرة، سيما بعد أن صارت الكنيسة ألعوبة بأيدي القساوسة والكهنة، وصار الدين النصراني المحرّف عقبة كؤودًا في وجه البناء الحضاري والعلمي في العالم الغربي[١].

كانت الدولة آنذاك تعرف بالدولة الثيوقراطية أو الدينية، وتسيطر عليها الكنيسة، والتي لها مواقف عدائية ضد العلم والتطور، فعملت جهدها في حرب العلماء الذين أعملوا عقولهم في الفتوحات العلمية.

ونتيجة لذلك (ولأسباب أخرى ليس هذا موضع ذكرها)؛ ثار الناس على الكنيسة، وفقدت هيمنتها وسلطانها في شتى مناحي الحياة، ونشأت على أنقاض ذلك الدولة التي لا سلطة للكنيسة عليها، والتي صارت فيما بعد تعرف بالدولة المدنية[٢].

وكان نشوء مصطلح الدولة المدنية في الفكر الغربي قد مرّ بتحولات عديدة ابتداءً من عصر النهضة إلى القرن الثامن عشر الميلادي، بدءًا بتوماس هوبس (١٦٥١م) منظر السلطة المطلقة، ثم جون لوك (١٦٩١م) القائل بإمكانية عزل السلطة إذا تمردت على القانون الطبيعي[٣]، وروسو (١٧١٢م) الذي نفى التفويض أو التجزيء للسلطة.

وأما في المعسكر الشرقي (الشيوعي الاشتراكي) فقد ابتدأ الحديث عن هذا

---

(١) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي، ودوره في تحقيق الديمقراطية، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، (ص٤٣) وما بعدها.

(٢) انظر: العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مكتب الطيب، القاهرة، الطبعة الشرعية الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، (ص١٢٣-٢٠٠)، وانظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، التمهيد الأول (ص٩- ٧٦).

(٣) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (ص١٨ - ٢١).

المصطلح عند هيجل في محاوراته مع مثقفي المعسكر الغربي، ومرورًا بماركس الذي استنتج بأن المجتمع المدني هو أصل الدولة، ثم غرامتشي، وغيرهم[١].

ونتيجة للاحتكاك والتواصل بين الشرق والغرب، وتأثر بعض المنتسبين للإسلام بالفلاسفة الغربيين، وانبهارهم بالحياة الغربية، ومحاولاتهم محاكاة الغرب؛ جاءت الدعوة إلى نقل هذا النموذج إلى العالم الإسلامي، ومحاكاته وتقليده، والدعوة إلى ما اصطُلح عليه بالدولة المدنية.

وكانت أولى المحاولات التي فتحت هذا الباب؛ ما كتبه علي عبد الرازق في كتابه الشهير المثير للجدل: «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر عام ١٩٢٥م، متزامنًا مع كتاب طه حسين: «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦م، وفي فترة تاريخية حساسة تزامنت مع سقوط الدولة العثمانية، وإعلان كمال أتاتورك إلغاء الخلافة.

يقول علي عبد الرازق في خاتمة كتابه: «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتنِ ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[٢].

وبعد صدور هذا الكتاب توالت ردود الأفعال المتباينة.

وحيث أنه جرى تداول موضوع (الدولة المدنية) في العالم الإسلامي، في مختلف وسائل الإعلام، وجرى طرحه والحديث عنه بعلم وبغير علم، وخُلطت في ذلك مفاهيم حق بباطل؛ كان لزامًا تجلية الأمر فيه، وكشف حقيقته، وتمحيص حقه من باطله.

---

(١) انظر: المجتمع المدني والدولة، عاطف أبو سيف، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص٣٠ - ٣٥).

(٢) الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٦م، (ص١١٣).

مع التأكيد على أن الدراسة ذات منحى عقدي، وإن شابها جوانب ثقافية أخرى تقتضيها مثل هذه الدراسة الأكاديمية.

مشكلة البحث:

نتيجة لحداثة تداول هذا المصطلح (الدولة المدنية) وجِدته نسبيًّا، وكونه يحوي في مضامينه أمورًا عقدية، وحيث صار الكثير من أصحاب الاتجاه العلماني يحاكمون ويهاجمون الإسلام وقيمه وعقائده من خلال هذا المصطلح، ويحاولون تمرير الأفكار الغربية - كالعلمانية ونحوها - إلى المجتمع الإسلامي من خلال بعض قضاياه، إضافة إلى انجراف بعض أصحاب التيار العقلي الإسلامي مع التيار العلماني في تبني جوانب الموضوع؛ فمن هنا تبرز مشكلة هذا البحث.

إذ عامة أصحاب هذين الاتجاهين: «العلماني، والعقلي الإسلامي المعاصر» في مسار واحد، وإن اختلفت درجة الانحراف بينهما.

فيرى بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بأن طبيعة الدولة الإسلامية ليست «دولة دينية» أو «ثيوقراطية» تتحكم في رقاب الناس أو ضمائرهم باسم «الحق الإلهي». وليست دولة «الكهنة» أو «رجال الدين» الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة الخالق في دنيا الخلق، .... بل هي «دولة مدنية» تحكم بالإسلام»[١].

وعليه فمن الضروري دراسة هذه القضية، وكشف مضامين هذا المصطلح، وبيان حقه من باطله.

حدود البحث: يتناول البحث نماذج عدّة من كتابات أصحاب الاتجاهين: العقلي الإسلامي المعاصر، والعلماني المعاصر، والتي تناولت الظاهرة محل

---

(١) انظر: من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م، (ص٣٠).

الدراسة خلال العقدين الأخيرين.

أهمية البحث وأسباب اختياره: تظهر أهمية هذا البحث بأسباب عدّة، ومن ذلك:

١- إن الصراع الإسلامي العلماني مرّ - في مراحل زمنية - بعدة قضايا عقدية جوهرية، وهذه القضية المتعلقة بالدولة المدنية تعدّ من أبرز مواطن التجاذبات بين الاتجاهات الإسلامية من جهة، وبين الإسلامي والعلماني من جهة أخرى.

٢- إن قضية الدولة المدنية تحتوي على جملة من القضايا العقدية الخطرة، والتي هي محل تجاذب بين الاتجاهات الفكرية المختلفة. ومنها مثلًا: العلمانية، والأقليات الدينية، والتعددية السياسية، والديمقراطية، والحرية، والدستور، وغيرها.

٣- تبني غالبية الإسلاميين العقلانيين المعاصرين - وكذا بعض المثقفين- لفكرة الدولة المدنية، دون اعتبار لمضامينها العقدية الخطرة، تساهلًا أو التباسًا بمصطلحات شبيهة أخرى.

٤- تداول هذا المصطلح الجديد في عدد من وسائل الإعلام المختلفة، وكثرة طرقه في كتابات المفكرين السياسية والاجتماعية.

مصطلحات البحث: هذا المصطلح يرتبط ببعض المصطلحات الأخرى، ومنها:

الدولة: «هي تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة»[١].

المدنية: مشتقة من المدني، وهو بهذا المعنى يصبح في مقابل الأهلي[٢].

الدولة المدنية: هي الدولة التي يحكم فيها أهل الاختصاص في الحكم والإدارة والسياسية والاقتصاد... إلخ، وليس «علماء الدين» بالتعبير الإسلامي أو «رجال

---

(١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (٥٨٨/١).

(٢) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، (ص١٧٣).

الدين» بالتعبير المسيحي[١]، وبهذا المعنى تصبح هي الدولة العلمانية.

المجتمع المدني: يختلف المفهوم بحسب استخدامه:

فالبعض يستخدم مفهوم «المجتمع المدني» كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية، والبعض الآخر يستخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أي: إعلان مبادئ العلمنة الكاملة، وفريق ثالث يستخدمه كمقابل للمجتمع الكلي، فالمجتمع المدني يتكون من الأحزاب السياسية والمواطن والقوى والمجموعات الضاغطة ونحوها، وفريق رابع يستخدمه في مقابل المجتمع العسكري، فمفهوم هذا المصطلح حمال أوجه[٢].

ويعرفه آخرون بأنه: «كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الحكومة»[٣].

وبهذا يظهر أن بين المجتمع المدني والدولة المدنية علاقة عموم وخصوص، وسيكون التركيز في هذا البحث على مصطلح الدولة المدنية، وإن ورد أحيانًا مصطلح المجتمع المدني لما بينهما من ترابط وتداخل.

الاتجاه العقلي الإسلامي: هو اتجاه فكري يحاول التوفيق بين العلمانية والإسلام، ويعطي العقل اعتبارًا فوق نصوص الوحي، ويدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث والاكتشافات العلمية الحديثة[٤].

العلمانية: هي إقامة الحياة على غير الدين، سواءً بالنسبة للأمة أو للفرد، والترجمة الصحيحة لها هي (اللادينية) أو (الدنيوية)، بمعنى ما لا صلة له بالدين،

---

(١) الدولة الدينية والدولة المدنية، أبو العلاء ماضي، مجلة الهلال المصرية، تاريخ ١/١/٢٠٠٥.

(٢) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي، (ص٦٨٥) وما بعدها.

(٣) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، (ص٧٩).

(٤) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، (ص١٩)، ومصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن الزنيدي، (ص٣١٠).

أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد[١].

الدراسات السابقة: ثمة دراسات متفرقة في موضوع الدولة المدنية وما يتعلق بها من قضايا، تنتمي إلى اتجاهات فكرية متباينة، منها أطروحات علمية، ومنها ندوات فكرية عقدت حول الموضوع، ومنها مؤلفات ودراسات قام بها بعض الباحثين.

وسأعرض في هذه الفقرة أبرز هذه الكتابات، وذلك على النحو التالي:

أولًا: الدراسات المتعلقة بموضوع الدولة المدنية:

١- إشكالية نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره وتجلياته في الفكر العربي المعاصر، للباحث كريم أبي حلاوة، وهي في الأصل رسالة جامعية نوقشت في جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدراسات الفلسفية والاجتماعية[٢].

وهذه الدراسة تحتوي بعد المقدمة على أربعة فصول: الأول عن المجتمع المدني في مرحلة التأسيس في العالم الغربي، وفي الثاني تحدث عن المجتمع المدني في المعسكر الاشتراكي من خلال نصوص هيغل وماركس، وفي الثالث كان الحديث عن المجتمع المدني في العالم العربي، مركّزًا الحديث على الجوانب التاريخية والسياسية، واختتم دراسته في الفصل الرابع بعنوان: «ممكنات إدراج العلمانية في المجتمع المدني».

ويلاحظ على هذه الدراسة ضعف المعالجة الشرعية إجمالًا، والجانب العقدي خصوصًا، كما أنه لم يتطرق لموقف الاتجاه الإسلامي المعاصر من هذه القضايا، وأغفل الحديث عن قضايا جوهرية مطروحة تحت مصطلح (الدولة المدنية) كالتعددية، والحرية، والأقليات، والدستور، وغيرها، وهو ما سأتناوله في بحثي

---

(١) انظر: العلمانية، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مرجع سابق، (ص٢١- ٢٣).

(٢) نشرت عن طريق دار الأهالي بدمشق، سنة ١٩٩٨م، في طبعتها الأولى.

هذا بإذن الله تعالى.

٢- الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز[١]، وتقع فيما يزيد على (٣٠٠) صفحة، وهذه الدراسة اشتملت على اثني عشر فصلًا، في قسمين كبيرين:

القسم الأول: من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة: وفيه تحدث عن الدولة والإصلاح، وسياق الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية الإسلامية، والتبشير بالدولة، ثم الكلام عن موقف الإسلام من هذه التنظيمات ومشروعيتها.

وفي الفصل الثاني تحدث عن الاستبداد السياسي والديني كما أسماه، وتعرض لنقده ولآثاره. **وفي الثالث** تحدث عن الدولة في الفكر الشيعي. **وفي الرابع** تناول الرجوع إلى فكرة الخلافة وأسبابها. **وفي الخامس** تعرض بالنقد المفصل لنظرية الخلافة.

وافتتح القسم الثاني بالفصل السادس بعنوان: «في الدولة الإسلامية: الديني والسياسي»، متحدثًا عن ميلاد الدولة الإسلامية، والحاجة إليها، والدستور، والتعددية، وغيرها. **وفي السابع** نقد فكرة العلمانية، ثم عن الشورى والديمقراطية أخيرًا.

كما تعرض للحاكمية وتقسيم المجتمعات إلى إسلامي وجاهلي، وانتقد قضية ولاية الفقيه ثم ناقش في الفصل الحادي عشر نظرية الحق الإلهي، مع نقدها، واختتم دراسته بالفصل الثاني عشر متسائلًا: هل هناك فكر إسلامي معاصر؟!

ويلاحظ على هذه الدراسة الأمور التالية:

أ- أنها تقوم ابتداءً على انتقاد شخصيات الجماعات الإسلامية ورموزها على وجه الخصوص أكثر من انتقاد الأفكار والمبادئ، بخلاف ما سأركز عليه في بحثي؛ حيث سينصب التركيز على الأفكار بغض النظر عن أصحابها والقائلين بها.

---

(١) من منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

ب - يمكننا القول بأن الكاتب يتبنى النظرة العلمانية الليبرالية الغربية، ومن هذه النظرة ينطلق في تعامله مع الشخصيات والأقوال التي يوردها في كتابه.

ج- يركز الكاتب على مناقشة القضايا بطريقة عقلية بعيدة عن النص الشرعي المعوّل عليه، وفي بحثي هذا سألتزم في السير على مدلول النصوص الشرعية بإذن الله تعالى.

د- يُلاحظ بشكل عام النَّفَسَ العدائي عند تناوله الجماعات الإسلامية، ومحاولة التقليل من ربط قضايا الأمة بأصولها، واعتباره نوعًا من الإقحام المرفوض!!

٣- المجتمع المدني في الوطن العربي، ودوره في تحقيق الديمقراطية. وهي ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بلبنان، شارك فيها مجموعة باحثين، ثم طبعت أبحاثها في مجلد ضخم تقرب صفحاته من التسعمائة صفحة[١].

وقد عُرض في الندوة سبع عشرة ورقة، تم تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عن المجتمع المدني فكرًا وممارسة، شمل نشأة وتطور المفهوم في المجتمع الغربي، ثم ممارستهم السياسية له، ثم في التاريخ العربي، ثم في فكر النهضة العربية، ثم الممارسات الاجتماعية في الدولة الحديثة، ثم في الفكر العربي، ثم في الفكر والممارسة الإسلامية، وختم بالحديث عن علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية.

وفي القسم الثاني: الذي كان بعنوان «المجتمع المدني: البنية ومؤشرات البناء»؛ كانت محاوره تدور حول تجارب المجتمع المدني في عدد من دول العالم العربي (المشرق العربي، المغرب العربي، مصر، السودان، الخليج العربي، وفلسطين...).

---

(١) منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

أما القسم الثالث: فكان بعنوان «المجتمع المدني: آفاق المستقبل»، وقد تطرق إلى الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني، ثم حلقة نقاشية ختامية بعنوان ما العمل؟

وهذه الدراسة كسابقتها من حيث العناية بالرصد الواقعي، وعرض التجارب المختلفة، ولكنها تخلو من التأصيل الشرعي والعقدي، ومناقشة القضايا من خلال هذا المنظور، وهو ما سيتم التركيز عليه في بحثي هذا.

٤- مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، للدكتور أحمد شكر الصبيحي(١)، وقد اشتمل الكتاب على خمسة فصول:

الفصل الأول: تحدث فيه عن مفهوم المجتمع المدني وخصائصه في الفكر الغربي والعربي. **وفي الفصل الثاني:** تطرق الباحث لجذور المجتمع المدني وتطوره في الوطن العربي. **وفي الفصل الثالث:** عرّف الباحث بمؤسسات المجتمع المدني التقليدية والحديثة. **وفي الفصل الرابع:** تعرّض الباحث لبعض مشكلات المجتمع المدني. **وفي الفصل الخامس والأخير:** تحدث عن مستقبل المجتمع المدني ووسائل تفعيله في الوطن العربي.

ويلاحظ على هذه الدراسة انطلاق الباحث من منطلقات وطنية وقومية.

كما يلاحظ عليه إغفال عدد من القضايا الجوهرية المطروحة تحت مصطلح «الدولة المدنية»، كالتعددية السياسية، وحقوق الأقليات، والدستور، وغيرها من القضايا التي سأتناولها في بحثي بإذن الله بشيء من التفصيل.

وعلى وجه العموم يلاحظ على هذه الدراسات ضعف المعالجة الشرعية والعقدية، وغالبها يعنى بالأمور السياسية، ثم الثقافية بدرجة أقل.

٥- ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، وهي رسالة دكتوراه، للباحث سعود بن سعد العتيبي.

---

(١) منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

وما يتعلق بموضوع بحثي هو أحد هذه المصطلحات المعاصرة التي عرضها المؤلف، وقد جاء في المبحث الثاني: مصطلح المجتمع المدني.

المطلب الأول: في معنى المجتمع المدني ونشأته. **والثاني:** في المضامين العقدية والفكرية لمصطلح المجتمع المدني ووسائل نشرها. **والثالث:** في الآثار المترتبة على الأخذ بمصطلح المجتمع المدني. **والمطلب الرابع:** في التقييم الشرعي لمصطلح المجتمع المدني.

وهذه الدراسة تختلف عن الدراسة التي أقدّمها من جوانب عدّة، ومنها:

١- المتعلق من هذه الدراسة بموضوع البحث لا يمثل إلّا جزءًا يسيرًا من الدراسة، فهو مبحث واحد من إجمالي أربعة وعشرين (٢٤) مبحثًا في الدراسة المذكورة، وأما بقية المباحث، فلا علاقة لها بهذا البحث من قريب أو بعيد.

٢- ما ذكره في هذا المبحث كان موجزًا جدًّا، فلم يتجاوز بحث الموضوع سبعًا وعشرين (٢٧) صفحة، وفي هذا البحث سوف أتناول هذا الموضوع بشكل موسع.

٣- القضايا الأساسية في فكرة الدولة المدنية والمجتمع المدني لم يتطرق إليها الباحث بالنقاش، وهو ما يقدمه هذا البحث بمشيئة الله تعالى.

٤- لم يتطرق الباحث - وفقه الله - إلى مواقف التيارات العقلية والعلمانية من هذه القضية، وهو ما يتناوله هذا البحث مفصلًا بإذن الله تعالى.

ثانيًا: الدراسات المتعلقة بالعلمانية:

توجد مجموعة كبيرة من الدراسات حول موضوع العلمانية، ومنها:

١- «العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة»[1]، للشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، وهي في الأصل رسالة ماجستير تقدم بها

---

(١) من منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، بدون رقم ولا تاريخ طبعة.

الباحث لجامعة أم القرى، بإشراف محمد قطب.

وقد جاءت الرسالة في خمسة أبواب، ابتدأها بعرض الحالة الدينية النصرانية في أوربا، ثم بين كيف أدت تلك الأحوال إلى نشوء العلمانية عندهم، وانتشارها في مختلف جوانب الحياة الغربية. ثم أشار إلى نشأة العلمانية في العالم الإسلامي من حيث الأسباب والمظاهر، واختتم دراسته ببيان حكم العلمانية في الإسلام.

٢- «العلمانية وكيف نواجهها»، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، إعداد الطالب حسين بركات حسين، إشراف الأستاذ الدكتور جميل أبو العلا، عام ١٤٠٢/١٤٠٣هـ، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.

واشتملت الرسالة على ثلاثة أبوب، في معنى العلمانية وظروف ظهورها، ثم كيفية مواجهتها بالإيمان والتعليم والإعلام، ودور المسجد في المواجهة.

ويلاحظ على هاتين الدراستين التركيز على أصل فكرة العلمانية وتطبيقاتها المباشرة، من حيث المفهوم والنشأة والانتشار، وموقف الإسلام منها، دون الدخول إلى متعلقات فكرة العلمانية وإفرازاتها السياسية والفكرية المعاصرة.

وفي هذه الدراسة يُبحث مصطلح «الدولة المدنية» كأحد إفرازات العلمانية، من خلال المنظومتين العلمانية والعقلانية الإسلامية المعاصرة، ثم بيان موقف الإسلام من هذه الاتجاهات وأفكارها المتعلقة بالقضية المراد بحثها. فمصطلح «الدولة المدنية» لم تتعرض له هاتان الرسالتان مطلقًا، وهو ما سيرتكز عليه البحث في هذه الرسالة.

ثالثًا: الدراسات المتعلقة بالاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

١- «الاتجاهات العقلانية الحديثة»، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٣٩٩هـ، طبعت عام ١٤٢٢هـ، وهي دراسة عامة، كما وصفها الباحث بأنها «موضوع استكشاف

وعرض وبيان إجمالي؛ أكثر من موضوع تقص وتعمق، ويقوم على العرض والرد الإجمالي»[١].

وقد حوت تعريفًا بالمدرسة العقلية الحديثة، ومقارنتها بالمدرسة القديمة، ثم عرض للمؤثرات الأجنبية في المدرسة العقلية الحديثة، وعرض لآراء بعض أصحاب هذه المدرسة في بعض القضايا العقدية، ثم بيان لأهم أهداف هذه المدرسة وسماتها.

٢- «الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين: عرض ونقد»، للدكتور سعيد بن عيضة الزهراني، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٢٠هـ، وقد تناولت الاتجاه العقلاني بوجه عام من حيث نشأته ومصدره ومنهج التلقي، ثم عرض لموقف هذا الاتجاه من قضايا أصول الدين، ومن مصادر الشريعة، ثم بيان آثار وأخطار هذا الاتجاه.

وهاتان الرسالتان لم تتطرقا لموضوع «الدولة المدنية» بأي شكل من الأشكال.

وفي هذا البحث سيفصل الباحث الكلام عن موقف أبرز رموز الاتجاه العقلي المعاصر في قضايا الدولة المدنية المطروحة على بساط البحث بإذن الله تعالى.

رابعًا: الدراسات المتعلقة بالديمقراطية:

الدراسات في هذا الموضوع كثيرة، والأطروحات الأكاديمية منها قليلة جدًا، وأكثرها كتب وبحوث متفرقة هنا وهناك، ومنها:

١- «موقف الدكتور يوسف القرضاوي من الديمقراطية: عرض ونقد»، وهي خطة بحث مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الآداب، قسم الثقافة الإسلامية، تخصص العقيدة، تقدمت بها الطالبة شهرة بنت سعيد الأسمري.

وبعد التعريف بالقرضاوي وبالديمقراطية ونشأتها؛ تطرقت في خطتها إلى

---

(١) الاتجاهات العقلية الحديثة، (ص٢٣).

موقف القرضاوي من الديمقراطية، مبينة الصورة المقبولة ووسائلها من الصورة المرفوضة لديه، ثم نقدت هذه المواقف من حيث الجانب الشرعي، ومن حيث الواقع المعاصر.

وهذه الدراسة (وإن كانت خطة بحث)؛ فإنها تختلف عن الدراسة التي نحن بصددها من أوجه عدّة:

أ- هذه الدراسة تناقش قضية الديمقراطية فحسب، دون أن تتعرض لقضيتنا (الدولة المدنية) بشيء، كما في عناصر الخطة المقدمة.

ب- وهي محدودة بشخصية القرضاوي، بخلاف الدراسة التي أقوم بها؛ فإنها أكثر شمولًا لارتباطها بالتيار العقلي إجمالًا من جهة، وبالتيار العلماني من جهة أخرى.

ج- عدد كبير من القضايا الواردة في خطة البحث لم تتعرض لها الباحثة.

٢- نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية[1]، للدكتور محمد مفتي، وهو يناقش الديمقراطية الغربية من حيث المفهوم والنشأة والمبادئ التي تقوم عليها.

ويعرض الباحث بعد ذلك لموقف المفكرين الإسلاميين عمومًا من حيث أصل فكرة الديمقراطية، وآلياتها وتطبيقاتها الواقعية، كالتعددية الحزبية والسياسية، والمشاركة السياسية، وغيرها من القضايا، ثم يتعرض بالنقد لتلك المواقف والمسائل.

ويعتبر من أهم الكتب التي ناقشت قضية الديمقراطية الغربية، إلا أن الدراسة التي أقدمها تختلف عنها في الأمور التالية:

١- أن هذه الدراسة تتعلق بالديمقراطية، ولا تتعرض للقضية التي هي محل البحث إلا في بعض جوانبها الفرعية.

(١) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، لندن، المنتدى الإسلامي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٢- تغفل هذه الدراسة موقف الاتجاه العلماني التفصيلي من قضايا الدولة المدنية، وهو ما سنحرص عليه في هذه الدراسة بالعرض والنقد.

وهناك بحوث أخرى لكنها بعيدة غاية البعد عن موضوعنا.

أهداف البحث: يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف المهمة، وهي:

١- إيضاح حقيقة مصطلح «الدولة المدنية»، وتجلية مضامينه، والتعريف بحقيقته.

٢- التعريف بنشوء هذا المصطلح، ثم انتقاله للعالم الإسلامي.

٣- بيان ونقد مواقف الاتجاه العلماني المعاصر من قضية الدولة المدنية ومتعلقاتها.

٤- بيان وتمحيص ونقد مواقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضية الدولة المدنية ومتعلقاتها.

أسئلة البحث: يهدف هذا البحث - بإذن الله تعالى - للإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما حقيقة مصطلح «الدولة المدنية»، وما مضامينه التي يحويها؟

٢- كيف نشأ هذا المصطلح؟ وكيف انتقل إلى العالم الإسلامي؟

٣- ما مواقف الاتجاه العلماني المعاصر من قضية الدولة المدنية ومتعلقاتها؟ وما مدى مخالفتها للمنهج الشرعي؟

٤- ما مواقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضية الدولة المدنية ومتعلقاتها؟ وما مدى توافقها مع المنهج الشرعي؟

منهج البحث: يتناسب مع طبيعة هذا البحث: المنهج الاستقرائي الاستنباطي، الذي يقوم على استقراء وتتبع الآراء في القضية المطروحة، ثم مناقشتها واستنباط أقرب الوجوه إلى الحق، وهو ما سيسير عليه البحث بإذن الله تعالى.

إجراءات البحث: يقوم البحث على الإجراءات التالية:

١- القراءة المتأنية والعميقة لكتابات كلٍّ من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وكتابات أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر، فيما يتعلق بموضوع الدولة المدنية على وجه الخصوص.

٢- استخلاص وترتيب المادة العلمية، وتنسيقها حسب متطلبات البحث.

٣- السعي للوصول إلى المنطلقات الأساسية التي ينطلق منها أصحاب كل اتجاه (العقلي والعلماني)، وربط القضايا التفصيلية بتلك الأصول لكل اتجاه.

٤- طرح بعض القضايا التفصيلة والأمثلة التطبيقية المتعلقة بالدولة المدنية، ومواقف الأطراف المختلفة منها؛ ليتضح مدى التباين والتوافق بين كل من الطرفين.

٥- بعد عرض القضايا حسب مفهومهم يتم نقدها بأسلوب علمي وموضوعي، يستند إلى الأدلة والبراهين، في ضوء الكتاب والسنة، ووفق فهم السلف الصالح.

٦- عند طرح القضايا التفصيلية (الحرية، التعددية، ونحوها)؛ فلن يتم نقاشها كمواضيع مستقلة؛ ولكن ضمن إطار البحث الأساسي، الذي هو الدولة المدنية.

٧- العناية بنقد الأقوال والآراء والمواقف، بغض النظر عن أصحابها، مع الحرص على البعد عن تجريح الأشخاص وانتقاصهم.

٨- اعتماد طرق البحث المتعارف عليها عند الباحثين، كعزو الآيات، وتخريج الأحاديث النبوية، وتوثيق النصوص المنقولة، ونحو ذلك.

* * *

تصوّر مبدئي مقترح لخطة البحث

يتكوّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة، وفهارس، وذلك وفق الخطة التالية:

المقدّمة: وتشتمل على التعريف بمشكلة البحث، وحدوده، وأهميته، وأسباب اختياره، والتعريف بمصطلحاته، والدراسات السابقة، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، وإجراءاته، وخطته.

التمهيد: ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: التعريف بمصطلح «الدولة المدنية»، ومتعلقاتها:

أ- مفهوم «الدولة، والمجتمع، والمدني»، لغة واصطلاحًا.

ب- مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث.

ج - مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر.

المطلب الثاني: التعريف بالاتجاه العقلي الإسلامي.

المطلب الثالث: التعريف بالاتجاه العلماني.

المبحث الثاني: الجذور التاريخية لنشوء الدولة المدنية. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية الحق الإلهي والعقد الاجتماعي.

المطلب الثاني: نشأة المجتمع المدني وظهوره في العالم الإسلامي.

المبحث الثالث: المكونات والخصائص العامة للمجتمع المدني.

الباب الأول: الدولة الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدني، وفيه فصلان:

الفصل الأول: العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الدولة في الإسلام، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف الإسلام من إقامة الدولة.

المطلب الثاني: وظيفة الدولة في الإسلام.

المطلب الثالث: حقوق الإمام وواجباته في الإسلام.

المبحث الثاني: الدولة في الإسلام بين الشورى والديمقراطية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مكانة الشورى في الإسلام.

المطلب الثاني: الفروق بين الشورى والديمقراطية.

الفصل الثاني: موقف الإسلام من مؤسسات المجتمع المدني. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مؤسسات المجتمع المدني بين المصالح والمفاسد.

المبحث الثاني: حكم المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني.

الباب الثاني: موقف الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة المدنية:

الفصل الأول: الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر.

المبحث الثاني: موقف الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية ومسبباته.

الفصل الثاني: العلاقة بين الدولة المدنية وبعض قضايا الاتجاه العلماني المعاصر. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة الدولة المدنية بالدين عند الاتجاه العلماني المعاصر.

المبحث الثاني: علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية عند الاتجاه العلماني

المعاصر.

المبحث الثالث: علاقة الدولة المدنية بالعلمانية عند الاتجاه العلماني المعاصر.

الباب الثالث:موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدولة المدنية:

الفصل الأول: التأصيل الشرعي للدولة المدنية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، ومناقشتها.

المبحث الثاني: مفهوم الشورى والديمقراطية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

الفصل الثاني: موقفهم من القضايا الرئيسية المتعلقة بمفهوم الدولة المدنية، ونقده. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من التعددية السياسية، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقفهم من تأسيس الأحزاب السياسية.

المطلب الثاني: موقفهم من تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة.

المطلب الثالث: موقفهم من تعدد الأحزاب السياسية في دولة غير مسلمة.

المطلب الرابع: موقفهم من مشاركة المرأة في المجالس النيابية.

المبحث الثاني: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الحرية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الحرية عندهم.

المطلب الثاني: موقفهم من حرية المعتقد.

المبحث الثالث: الأقليات الدينية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: موقفهم من الأقلية الإسلامية في دولة غير مسلمة.

المطلب الثاني: موقفهم من الأقلية غير المسلمة في دولة إسلامية.

المبحث الرابع: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدستور، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقفهم من مفهوم سيادة الدستور ومكوناته.

المطلب الثاني: موقفهم من مرجعية الشريعة.

المبحث الخامس: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقفهم من المساواة بين الجنسين.

المطلب الثاني: موقفهم من مشاركة المرأة في الولايات العامة.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وتشمل الآيات والأحاديث والآثار، والأعلام، والمصادر، والمراجع، والموضوعات.

ولا يفوتني هنا أن أحمد الله تعالى، أهل المجد والحمد والثناء، الذي تفضل عليّ بآلائه ونعمه، وأمدني بتوفيق منه وتسديد لإكمال هذا البحث، فالحمد لله أولًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا.

وإن لوالديّ بعد الله تعالى حق عظيم، وفضل كبير، فقد دفعاني إلى هذا الباب المبارك، وأخذا بيدي إليه، فجزاهما الله عني خير ما جزى والدًا عن ولده، وأسأل الله تعالى أن يمد بعمر والدتي لترى ثمرة غرسها، وأن يتغمد والدي بواسع رحمته، وأن يسكنه فسيح جنته، وأن يعينني على برهما أحياءً وأمواتًا.

كما أن وقوف زوجتي معي، وصبرها على ما يقتضيه مثل هذا العمل، أمر لا

أنساه لها، وكذا دعم إخوتي وأخواتي وأولادي، بارك الله فيهم جميعًا.

ولا يفوتني شكر جميع الإخوة الذين وقفوا معي، وساعدوني على إتمام البحث، وبذلوا جهدهم معي، وساندوني بكل وسيلة ممكنة.

والشكر موصول لفضيلة المشرف على البحث، الأستاذ الدكتور عبدالله بن صالح البراك، الذي غمرني بحسن تعامله، ونبيل أخلاقه، وكريم توجيهاته، ووسعني في بيته ومكتبه.

كما أشكر أصحاب الفضيلة لجنة المناقشة، وهم صاحب الفضيلة الشيخ الدكتور عابد بن محمد السفياني، وصاحب الفضيلة الشيخ الدكتور سهل بن رفاع العتيبي، وأخص الأخير بمزيد من الشكر والعرفان، لما بذله معي من جهد ووقت في إصلاح بعض جوانب البحث، وإخراجه بالصورة المناسبة.

وأخيرًا أتقدم ببالغ الشكر لقسم الثقافة الإسلامية، بكلية التربية، بجامعة الملك سعود بالرياض على إتاحة الفرصة لي؛ لنيل الشرف بالدراسة على مقاعدها، والاستفادة من ثروتها العلمية المتمثلة في أساتذتها وجميع مرافقها.

وأسأل الله تعالى بمنه وكرمه أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يجعله حجة لي يوم ألقاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.





التمهيد

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: وفيه مطالب:

- **المطلب الأول:** التعريف بمصطلح الدولة المدنية ومتعلقاتها.
- **المطلب الثاني:** التعريف بالاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.
- **المطلب الثالث:** التعريف بالاتجاه العلماني.



المطلب الأول

التعريف بمصطلح الدولة المدنية ومتعلقاته

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم الدولة، والمجتمع، والمدني، لغة واصطلاحًا:

عنوان البحث هو (الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني)، وهذا العنوان يتضمن المصطلحات الآتية: الدولة، المدني، الاتجاه العقلي الإسلامي، الاتجاه العلماني، ويضاف لها مصطلح المجتمع، وذلك لاستخدامه غالبًا مضافًا مع المدني، فيقال: (المجتمع المدني).

ومن المهم التعريف بهذه المصطلحات قبل الدخول في تفاصيلها، والخوض فيما كتبه الباحثون حول القضايا المتعلقة بها.

وأيضًا هنا لابد من ملاحظة أن لدينا مجموعة من المصطلحات المترادفة من حيث المعنى، وهي «الدولة المدنية»، و«المجتمع المدني»، و«مؤسسات المجتمع المدني»؛ فهذه كلها مصطلحات متقاربة ومترابطة ومتداخلة؛ ولهذا فلا بد من التعريف بهذه المصطلحات بشيء من التفصيل؛ لتكرار ورودها في ثنايا البحث.

وفيما يلي بيان مفهوم هذه المصطلحات من حيث أصلها في اللغة، ثم معانيها من حيث استخدامها في اصطلاح أهل الاختصاص.

١- الدولة لغة واصطلاحًا:

الدولة لغة: بالعودة إلى معاجم اللغة العربية نجد أن كلمة الدولة مشتقة من مادة (الدال والواو واللام) «دول»، وهي تطلق بمعانٍ عدّة، ومنها:

بالضم: انقلابُ الزمان، والعُقْبَةُ. وبالفتح: في الحرب، أو هما سواء، أو الضم في الآخرة، والفتح في الدنيا. والدَّوْلَةُ: الحوصلةُ، والشِّقْشِقَةُ، وشيءٌ مِثْلُ المَزادة، والقَانِصَةُ.

والإدالَةُ: الغَلَبَةُ، ودالَتِ الأيَّامُ: دارت، واللهُ تعالى يُداولها بين الناس. والدَّوْلُ: لغةٌ في الدّلوِ، وانقِلابُ الدَّهْرِ من حال إلى حال، وبتحريك الدال (الدَّوَل): النَّبْلُ المُتَدَاول[1].

وفي «الصحاح» للجوهري: «الدَّوْلَةُ في الحرب أن تُدَالَ إحدى الفئتين على الأخرى، والدُّولة (بالضم) في المآل، والجمع دُوْلاَتٌ ودُوَلٌ. وقال أبو عبيد: الدُّوْلَةُ بالضم: اسم الشيء الذي يُتَدَاولُ به بعينه، وبالفتح الفعل، وقيل: هما لغتان بمعنى واحد»[2].

وبهذا نلحظ أن لفظة الدولة في اللغة تطلق بإزاء الأمور التالية:

١- تغير الزمان، ودورانه، وتحوله من حال إلى حال.

٢- عاقبة الأمر ومآله ومنتهاه.

٣- الغلبة والانتصار على العدو.

٤- اسمٌ لعدة أشياء يتداولها الناس: كالمزادة ضيقة الفم، والقانصة، وجانب البطن، والدلو، والنبل، وغيرها.

الدولة اصطلاحًا:

تعددت عبارات الباحثين في مفهوم الدولة، وتباينت آراؤهم في تحديد

---

(١) انظر: القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة ودار الريان للتراث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، باب اللام، فصل الدال، ص (١٢٩٣-١٢٩٤).

(٢) انظر: الصحاح، لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، باب اللام، فصل الدال، (٤/ ١٣٩٠-١٣٩١).

ماهيتها؛ وذلك بناءً على اختلاف الأصول التي ينطلقون منها.

ويذكر بعض أساتذة السياسة أن ثمة ما يقارب مائة وخمسين تعريفًا للدولة(١).

ويعتبر هذا المفهوم «الدولة» من المفاهيم القديمة التي وجدت على أرض الواقع، وصارت حقيقة معاينة؛ قبل أن يتم الاصطلاح على هذه الكلمة (الدولة) للدلالة على ذلك المفهوم.

وقد جرى استخدام مصطلح «الدولة» عند الكثير من التيارات والمذاهب والمعاصرة، واختلف معناها بحسب الدائرة الفكرية التي استخدم فيها، ولعلنا نجول في معاني هذا المصطلح من خلال الدوائر الفكرية التالية:

الدولة في الفكر العربي:

على مستوى التاريخ العربي أشار الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن أول مرة استعمل فيها العرب هذا المصطلح كانت فيما ورد في خطبة الحسن بن علي وهو يدعو أهل الكوفة إلى بيعته بقوله: «وأن لهذا الأمر مدة، والدنيا دول»(٢).

وكذلك ما جاء في قول أبي العباس السفاح مخاطبًا أهل الكوفة أيضًا: «أنتم محل محبتنا. . . .، وأتاكم الله بدولتنا»(٣).

ثم توسع استخدام هذا المصطلح عند العرب إجمالًا في كتاباتهم التاريخية والأدبية، حتى جاء العلامة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته مقررًا لهذا المفهوم في كثير من عباراته.

ومن ذلك قوله: «فالإنسان مدني بطبعه، أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة، . . .، وتم عمران العالم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض،

---

(١) انظر: المجتمع والدولة في الوطن العربي، سعد الدين إبراهيم وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، (ص٣٧).

(٢) تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، طبعة القاهرة، ١٩٩٣م، (٤/ ١٢٤).

(٣) نفس المصدر السابق، (٦/ ٨٣).

فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم، تكون له الغلبة والسلطان، واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض»[١]. فهو هنا يشير رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أهم مكونات الدولة من الشعب الذي أشار إليه بقوله: (الإنسان مدني بطبعه، أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة)، وكذلك الحاكم الذي وصفه بأنه «تكون له الغلبة والسلطان، واليد القاهرة»، ثم الدستور أو المنهج الذي يحتكمون إليه، والذي سمّاه بـ«الشرع المفروض». ثم شاع استعماله بعد ذلك لدى الكثير من الباحثين والعلماء.

فهذه العبارات تدلنا على أن هذا المعنى كان معروفًا عند العرب، ومستقرًا في استعمالاتهم اللغوية، وإن لم تتشكل حدوده النهائية بصفتها النهائية.

وربما غلب على الحكم في هذه الدول أن يكون وراثيًا، يخلُفُ الأبناءُ فيه الآباء، وهو الملك العضوض الوارد في الحديث عن النبي ﷺ في حديث النعمان ابن بشير، أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله تعالى، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله تعالى، ثم تكون ملكًا عاضًا، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله تعالى، ثم تكون ملكًا جبرية، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها الله تعالى، ثم تكون خلافة على منهاج نبوة..**» الحديث[٢].

وقد جاء في دائرة المعارف بهذا المعنى: «الدولة: سلسلة الملوك المتتابعة في مملكة ما، من عائلة واحدة»[٣].

ثم بعد ذلك شاع استخدام هذا المصطلح في كتابات الكثير من الباحثين،

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، دار الجيل، بيروت، (١/ ٤٦) وما بعدها.

(٢) الحديث حسّنه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح برقم (٥٣٠٦).

(٣) دائرة المعارف، بطرس البستاني، دار المعرفة، بيروت، بلا، مادة (دولة)، (٨/ ١٥٣).

متأثرين بالمدارس الفكرية التي ينتمون إليها.

وهكذا كانت بداية نشوء مصطلح «الدولة»، وشيوع استعماله وانتشاره بعد ذلك في الفكر العربي والإسلامي.

الدولة في الفكر الغربي:

وفي الفكر الغربي، فيمكن القول بأن بداية هذا المفهوم كانت في كتابات الفيلسوف اليوناني أفلاطون(١)، «الذي كان يرى بأن الدولة هي جماعة من الناس الأحرار المتساويين، يرتبطون فيما بينهم بأواصر الأخوة، ويطيعون - لبقاء النظام في المدينة - الحكامَ المستنيرين أولي الرعاية والحزم، الذين اتخذوهم رؤساء، ويخضعون للقوانين التي ليست إلا قواعد العدل ذاته»(٢).

ثم درج بعد ذلك استعمال هذا المصطلح في كتابات الكثير من الفلاسفة والمؤرخين الغربيين. وعند التأمل في كتابات الفكر الغربي الحديث؛ فإن مفهوم الدولة في الفكر الليبرالي يختلف عنه في الفكر الشيوعي الاشتراكي، وذلك بناءً على النظرة العامة لكل من التيارين.

وبالتأمل في هذين التيارين، فإننا سنجد أنه «من ناحيةٍ عَمِلَ أصحاب الفكر الليبرالي على تأكيد علاقة مفهوم الدولة بفكرة السيادة، وبحقوق المواطنة.

ومن ناحية أخرى؛ اتجه الفكر الماركسي إلى إبراز صلة الدولة بالهيكل الطبقي وعلاقاته، ودورها كأداة للضبط الاجتماعي، والقهر السياسي، في ظروف

---

(١) أفلاطون: (٤٢٧- ٣٤٧) قبل الميلاد تقريبًا، وهذه كنيته ومعناها ذو الجبهة العريضة، واسمه الحقيقي أريستوقلس، من أنبغ طلاب سقراط، وقد كتب أفلاطون في مجالات الفلسفة المختلفة، لكنه اشتهر بنظرية المثل، والمدينة الفاضلة، وهما النظريتان اللتان شغلتا حيزًا كبيرًا من كتبه ومؤلفاته.

انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، (١/ ١٥٧) وما بعدها.

(٢) النظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩م، (ص٢٤) وما بعدها.

اجتماعية معينة»[١].

وفيما يلي تفصيل أوضح لمفهوم الدولة في كل من الفكر الشيوعي الاشتراكي، ومفهومها في الفكر الليبرالي.

أ - الدولة في الفكر الشيوعي الاشتراكي[٢]:

أما مفهوم الدولة في الفكر الشيوعي الاشتراكي يقوم على فكرة الصراع الطبقي، «ولذلك فالدولة في رأي إنجلز[٣] هي الخلاصة الرسمية للمجتمع، أيا ما كان ذلك المجتمع.

ومن هنا جاء عدم اعترافه بالدولة في شكلها التقليدي البرجوازي[٤]، سواءً كان

---

(١) انظر: العرب ومشكلة الدولة، نزيه نصيف الأيوبي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، (ص٨).

(٢) اختلفت وجهات نظر الباحثين حول العلاقة بين الاشتراكية والشيوعية، وحاصل ما قيل حول هذه العلاقة رأيان: أحدهما أنه لا فرق بين الاشتراكية والشيوعية بل هما اسمان لمسمى واحد، والرأي الآخر أن الفرق بينهما في الناحية العلمية، فالشيوعية ترى أن جميع الثروات الاجتماعية مجموع يستهلك الفرد منه بقدر ما يسد جميع حاجاته وليس فقط بقدر ما يناسب خدماته، أما الاشتراكية فتتفق مع الشيوعية في وجوب إنشاء المجموع العام من الثروات، ولكنها تخالفها في طريقة التوزيع فتسمح لكل فرد من الثمرات العامة بما يناسب عمله وجهوده لا بما يناسب حاجته «ولهذا يذهب بعض الباحثين إلى أنه لا فرق بين الشيوعية والاشتراكية، «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته. انظر: موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة.

(٣) إنجلز(فريدريك إنجلز)، (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، فيلسوف اشتراكي ألماني، شارك مع ماركس في صياغة الفلسفة الماركسية، ونظرية المادية الجدلية والتاريخية، وكانت كتابات ماركس فيها مثالية عالية، ولكن إنجلز نقلها من مجال الفلسفة والتاريخ إلى مجال العلم الطبيعي. انظر الموسوعة (١/ ١٩٥ - ١٩٦).

(٤) البرجوازية: هي طبقة اجتماعية ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، تمتلك رؤوس الأموال، ولها السيطرة على المجتمع ومؤسسات الدولة في المجتمع الرأسمالي، للمحافظة على امتيازاتها ومكانتها بحسب نظرية كارل ماركس، وهي طبقة غير منتجة لكن تعيش من فائض قيمة عمل العمال.

شكل هذه الدولة أوليجارشيًّا[١]، أو ثيوقراطيًّا[٢]، أو ديمقراطيًّا رأسماليًّا، باعتبار أنه لا يُقرُّ هذه الأشكال جميعًا»[٣].

وفي هذا السياق جاء في دائرة المعارف الاجتماعية في مفهوم الدولة بأنها: «أداة للسلطة السياسية في المجتمع الطبقي»، «وأما الدولة الاشتراكية فهي دولة عموم الشعب، وهي الهيئة السياسية للشعب بأسره، وأداة لبناء الشيوعية، وجعل الطبقة العامة هي القاعدة العامة لعموم للشعب»[٤].

والخلاصة: هي أن الفكر الاشتراكي يرى أن الدولة شكل تاريخي للتنظيم السياسي للمجتمع، وأنها نشأت مع ظهور الملكية الخاصة، وانقسام المجتمع إلى طبقات يستغل بعضها بعضًا[٥].

فهذا هو مفهوم الدولة في الفكر الشيوعي الاشتراكي، وهو مفهوم يستبعد البعد الديني والعقدي، وذلك راجع إلى موقف الشيوعية أصلًا من الأديان عمومًا، والتي ترى أنها أفيون الشعوب، وسبب التخلف للعقل البشري، وغير ذلك من عبارات الشيوعية والاشتراكية في موقفها المعادي والمحارب للدين، كما هو

---

(١) الأوليغارشية أو حكم القلة: هي شكل من أشكال الحكم بحيث تكون السلطة السياسية محصورة بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية. انظر: ويكيبيديا (الموسوعة الحرة).

(٢) ثيوقراطية: من أصل يوناني وتعني حكومة الكهنة أو حكومة دينية. تتكون كلمة ثيوقراطية من كلمتين مدمجتين هما ثيو وتعني الدين وقراط وتعني الحكم وعليه، فإن الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدين الذين يعتبرون موجهين من قبل الإله أو يمتثلون لتعاليم سماوية، وتكون الحكومة هي الكهنوت الديني ذاته أو على الأقل يسود رأي الكهنوت عليها.

(٣) انظر: السلطة والطبقات الاجتماعية، نيكولاس بولانتزاس، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، (ص٣٩) وما بعدها.

(٤) انظر: الدولة والثورة، لينين (فلاديمير إيليتش)، ترجمة لطفي فطيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، (ص١٠٣).

(٥) انظر: مبادئ المعارف الاجتماعية، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩م، (ص١٤٢).

معروف سلفًا.

ب - الدولة في الفكر الليبرالي: وأما الدولة عند التيار الليبرالي، فإنها تتميز بخمس خصائص:

١- أن الدولة مجموعة مؤسسات منفصلة يمكن التمييز فيها بين العام والخاص.

٢- أن تتمتع بالسيادة والسلطة العليا في أراضيها.

٣- السيادة شاملة ومتساوية لكل الذين يشغلون مناصب رسمية في الجهاز الحاكم.

٤- يتم تجنيد العاملين فيها وتدريبهم.

٥- قدرة الدولة على تحصيل الإيرادات لتمويل أنشطتها.

فهذه الخصائص هي السمات التي يتفق المؤرخون، ومعظم علماء الاجتماع على أنها تميز الدولة الحديثة»[1].

فالدولة في أوسع معانيها في الفكر الليبرالي الحديث هي عبارة عن «مفهوم قانوني يصف جماعة ما تقيم في رقعة جغرافية محددة، وتنظم جهودها وإمكانياتها في إطار مؤسسات سياسية تديرها هيئة حاكمة فعالة تسيطر على دفة الأمور»[2].

وتأسيسًا على ما تقدم؛ فإن للدولة في الفكر الليبرالي ثلاثة أركان أساسية، هي:

أ- الشعب: ويتسم عادة بالتجانس العرقي واللغوي والديني والتاريخي المشترك، مع إمكانية وجود الاختلاف، كما في نماذج تاريخية عدّة.

---

(١) انظر: نظريات الدولة: سياسية الديمقراطية الليبرالية، باتريك دانليفي، وبرايند أوليري، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، دبي، ٢٠٠٥م، (ص١٣- ١٤).

(٢) موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، مصطفى خشيم، الدار الجماهيرية، ليبيا، طبعة أولى، (ص١٦١).

ب – **الإقليم**: وهو الرقعة الجغرافية التي يقيم عليها الأفراد.

ج – **الهيئة الحاكمة**: وهي السلطة السياسية التي تدير أمور الدولة، وفق نظام من الحكم يختاره أفراد الشعب[١].

وعلى هذه الأركان الثلاثة لمفهوم الدولة؛ استقرت كثير من تعاريف الباحثين في دائرة التيار الليبرالي، ومن أمثلة ذلك:

☆ تعريف الفرنسي كاريه دي مالبيرو: «بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة قاهرة»[٢].

☆ وبعضهم قال بأن الدولة هي: «التشخيص القانوني لشعب ما، يعيش على إقليم معين، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة»[٣].

☆ وقال آخرون: الدولة «عبارة عن جماعة من الناس، تقيم على إقليم معين، وتخضع لسلطة سياسية تتولى شؤونها»[٤].

☆ وبعضهم قال: «الدولة تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة»[٥].

والملاحظ أن تعريف الدولة لدى الفكر الغربي، وما تبعه من آراء لفقهاء وشرّاح

---

(١) انظر: موسوعة علم السياسة، (ص١٦١- ١٦٣).

(٢) النظرية العامة للدولة، كاريه دي مالبيرو، سنة ١٩٢٠م، (١/ ٧)، نقلًا عن شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، عمر أحمد قدور، مكتبة مدبولي، دار الخيال، (ص١٧).

(٣) مبادئ الأنظمة السياسية، مصطفى أبو زيد فهمي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، (ص٢٣).

(٤)الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، حسن الحسن، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٦م، (ص١٩).

(٥) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (١/ ٥٨٨).

القانون؛ متشابه للغاية، خاصة وأن منابع هذا الفقه واحدة، وذلك أنها تعل وتنهل من منابع ومناهل الفكر الغربي المعاصر[(١)].

وهنا أيضًا نلحظ استبعاد الجانب الديني والعقدي من مفهوم الدولة لدى التيار الغربي الليبرالي، والسبب في ذلك - كما هو معلوم - قيام النظام السياسي على فكرة العلمانية، القائمة على الفصل بين الدين والدولة، وجعل الدين في أحسن أحواله شعائر تعبدية خاصة في الكنيسة ونحوها.

وبهذا ندرك نقطة الالتقاء بين التيار الشيوعي الاشتراكي والتيار الليبرالي في موقفهم من مفهوم الدولة، وهي أن كلًّا من التيارين يستبعد الدين من الدولة تمامًا، وإن اختلفت مسببات ذلك ودواعيه لدى كل من التيارين.

فاستبعاد الدين من الدولة لدى الشيوعية بسبب قيامها على فكرة الإلحاد ومحاربة الأديان، واستبعاد الدين من الدولة لدى الليبرالية بسبب قيامها على فكرة العلمانية التي تفصل بين الدين وبين الدولة.

الدولة في الإسلام: وقبل ختام هذا المبحث يمكننا صياغة تعريف موجز للدولة في الإسلام، بحيث يشمل المقومات والأركان الثلاثة المتقدمة (الشعب، والإقليم، والهيئة الحاكمة)، ويضاف إليها الدستور، والذي هو الشريعة الإسلامية بمصادرها المعروفة.

فالدولة الإسلامية عبارة عن مجموعة من الأفراد المسلمين بحسب الغالب، يقيمون في دار الإسلام، ويلتزمون بالقواعد والضوابط الإلهية في نظام العقيدة والتشريع، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لأحكام الشريعة الإسلامية، وكفالة تحقيق ما أمرتْ به[(٢)].

---

(١) انظر: شكل الدولة وأثره في تنظيم مرافق الأمن، عمر أحمد قدور، مكتبة مدبولي، دار الخيال، (ص١٦).

(٢) انظر: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، عبد الستار أبو غدة، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس - إسطنبول، جمادى الآخرة=

وعليه؛ فيمكننا القول بأن الدولة الإسلامية هي: عبارة عن جماعة كلية أو أغلبية من المسلمين، تقيم على إقليم محدد، ولها ولي أمر يتولى شؤونها، ويحكمها بشريعة الإسلام.

٢- المجتمع لغة واصطلاحًا:

أ - المجتمع لغة: مأخوذ من «جمع الشيء المتفرق فاجتمع، وتجمّع القوم اجتمعوا، والجَمْع اسم لجماعة الناس، والجَمْع الدَّقَل، ويوم الجمعة يوم العروبة، والمسجد الجامع، والجميع ضد المتفرق، ويطلق على الجيش، والحي المجتمع»[١]، ولها إطلاقات أخرى.

وقال ابن منظور: «استعملوا ذلك في غير الناس، حتى قالوا: جماعة الشجر وجماعة النبات، وفي التنزيل: ﴿وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾، قال ابن عباس: الشعوب الجُمّاع، والقبائل الأفخاذ»[٢]، وذكر معان أخرى. فتكون أبرز إطلاقات اللفظ تجاه الأمور التالية:

١- اجتماع المتفرق من الناس أو سائر الأشياء كالبهائم والجمادات.

٢- الموضع الذي يجتمع فيه الناس.

٣- اسم للجامع، ويوم الجمعة، والذي بلغ أشدّه، والدّقل، والجيش، وغيرها.

٤- الشعوب والقبائل والأفخاذ، كما في تفسير ابن عباس للآية، وهو الأقرب.

= ١٤٢٧هـ - يوليو ٢٠٠٦م، (ص٢).

(١) انظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، عناية محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة، بلا طبعة ولا تاريخ، مادة (جمع)، (ص١١٠) وما بعدها.

(٢) انظر: لسان العرب، العلامة ابن منظور، تنسيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، مادة (جمع)، (ص٢/ ٣٥٥) وما بعدها.

ب - **المجتمع اصطلاحًا:** تقدم معنا أن من معاني المجتمع اللغوية اجتماع المتفرق من الناس أو سائر الأشياء كالبهائم والجمادات، وكذلك تجمع الشعوب والقبائل والأفخاذ، ولعل هذه المعاني هي الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي للمجتمع.

ولقد «حفل تراث علم الاجتماع بكثير من الآراء حول تعريف المجتمع، وعلى سبيل المثال، فقد جمع أحد الباحثين (جورج هيلري) أكثر من (٩٥) خمسة وتسعين تعريفًا للمجتمع»[١].

ولعله من المناسب أن نذكر شيئًا من هذه التعريفات، للوصول إلى المكونات الأساسية لمصطلح المجتمع، ومن نماذج ذلك:

١- المجتمع: «نسق مكون من العرف المنوع، والإجراءات المرسومة، ومن السلطة والمعونة المتبادلة، ومن كثير من التجمعات والأقسام، وشتى وجوه ضبط السلوك الإنساني والحريات؛ هذا النسق المعقد الدائم التغير يُسمى المجتمع»[٢].

٢- هو «كيان جماعي من البشر، بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبيًّا، وتسمح باستمرار هذا الكيان، وبقائه وتجدده في الزمان والمكان»[٣].

٣- ويركز عالم الاجتماع الروسي (أوسيون) في تعريف المجتمع على أنه «نظام من تفاعل الاجتماع البشري، يحدث داخل أشكال اجتماعية (أو أشكال من العلاقات) تكونت تاريخيًّا من خلال التفاعل الاقتصادي»[٤].

---

(١) انظر: أساسيات طريقة تنظيم المجتمع في الخدمة الاجتماعية، رشاد أحمد عبد اللطيف، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧م، (ص١٠).

(٢) المجتمع، ر.م. ماكيفر، وشارلز هـ. بيدج، ترجمة الدكتور علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤م، (ص١٦ - ١٧).

(٣) المجتمع والدولة في الوطن العربي، سعد الدين إبراهيم، ومجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، (ص٣٧).

(٤) انظر: تنظيم المجتمع: الأسس المهنية، سوسن عبد اللطيف، مكتبة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠١م، (ص١١).

٤- ويرى بعض الباحثين (رولاند وارين) أن «المجتمع هو مجموعة من الوحدات والأنساق الاجتماعية التي تؤدي الوظائف الرئيسية بمكان الإقامة الذي توجد فيه»[١].

٥- وبعضهم (ماكيفر) يعرف المجتمع «بأنه أي مساحة، قرية كانت أو منطقة أو إقليم أكبر من ذلك، إلا أنها تتميز عن غيرها، ولها حدودها الجغرافية، والسمات الخاصة بها»[٢].

وباستقراء وتأمل هذه التعاريف وغيرها - على وجه العموم - نلاحظ أنها تركز على أن المجتمع يتكون من الأمور الأساسية التالية:

١- الأرض والحدود الجغرافية.

٢- البشر أو الجماعة من الناس.

٣- الأعراف والتقاليد والقيم التي تنظم العلاقة بينهم.

٤- المصالح المشتركة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو غيرها.

فهذه جملة الأمور التي يدور عليها مفهوم المجتمع عند المختصين، وهي كما نلاحظ لا تتعرض لقضية الدين من قريب أو بعيد، ولعل مردّ ذلك كما تقدم إلى أن المجتمع الغربي قد انتبذ الدين جانبًا، وأقصاه من سائر شؤون الحياة.

ولعله من المناسب ختم هذا الموضوع باختيار تعريف قد يكون أكثر شمولًا وتكاملًا، وهو تعريف المجتمع بأنه «مجموعة من الأفراد تقطن على بقعة جغرافية محددة ومعترف بها، وتتمسك بمجموعة من المبادئ والقيم والمقاييس والروابط الاجتماعية والأهداف المشتركة، التي أساسها اللغة والتاريخ والمصير المشترك

---

(١) تنظيم المجتمع: الأسس المهنية، سوسن عثمان عبد اللطيف، (ص١١)، وانظر: أساسيات طريقة تنظيم المجتمع في الخدمة الاجتماعية، رشاد أحمد عبد اللطيف، مرجع سابق، (ص١٠).

(٢) انظر: تنظيم المجتمع: الأسس المهنية، سوسن عثمان عبد اللطيف، (ص١٢).

الواحد»[١].

٣- المدني لغة واصطلاحًا:

أ - المدني لغة: أصلها (مَدَنَ)، ومن إطلاقاتها: «مَدَنَ بالمكان أقام به، ومنه المدينة، وفلان مَدّنَ المدائن: مصّر الأمصار، وكل أرض يُبنى بها حصن في أصطُمَّتِها فهي مدينة، والنسبة إليها مَدِينيّ، والجمع مدائن ومُدُن.

والمدينة اسم مدينة رسول الله ﷺ. وإذا نسبت إلى المدينة، فالرجل والثوب مَدَنيٌّ، والطير ونحوه مَدِينيّ، لا يقال غير ذلك. ومَدَن الرجل إذا أتى المدينة»[٢].

وفي «مختار الصحاح» ذكر تفصيلًا جميلًا في النسبة إلى المصدر، فالنسبة إلى مدينة الرسول ﷺ (مَدَنيّ)، وإلى مدينة المنصور (مَدِينيّ)، وإلى مدائن كسرى (مَدَائنيّ)، وذلك للتفريق بينها كي لا تختلط[٣].

وبناءً على ما تقدم تكون إطلاقات هذا المصدر على الأمور التالية:

١- الإقامة بالمدينة، وهو عكس البداوة.

٢- بناء المدن وعمارتها.

٣- اسم لمدينة الرسول ﷺ، وغيرها.

ب- المدني اصطلاحًا:

ثمة نوع من البعد المعنوي بين المفهوم اللغوي لمصطلح «المدني» والمعنى الاصطلاحي للكلمة. ويتضح لنا هذا الأمر جليًّا عند النظر بعين فاحصة في جملة

---

(١) تنظيم المجتمع، إحسان محمد الحسن، وزارة التعليم العالي، جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٩٢م، (ص١٧).

(٢) انظر: لسان العرب، للعلامة ابن منظور، مرجع سابق، مادة (مدن)، (ص١٣/ ٥٥) وما بعدها.

(٣) انظر: مختصر الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مادة (مدن)، (ص٦١٩) وما بعدها.

السياقات التي استُخدمت فيها الكلمة لدى الباحثين.

وهنا يمكن ملاحظة أن «للمدنية اليوم معنى أوسع مما مرّ، وتعني الحالة الراقية.

واكتسبت كلمة المدنية مدلولًا أعمق من مدلولها اللغوي، واعتبرت غاية تدرج الأمم فيها للوصول إلى أوجها تحت تأثير العلوم والفنون والصنائع»[(١)].

وقد ورد هذا المصطلح إجمالاً في استخدام الباحثين بعدّة اعتبارات متنوعة، تختلف بحسب السياق الذي تكون فيه، وقد عدّها بعض الباحثين في أربعة محاور أساسية، هي كما يلي:

أولًا: المدني وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة في مقابل الدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة.

الثاني: المدني في مقابل الديني، وهو هنا بمعنى العلماني، فالقانون المدني مستقل عن الدين.

الثالث: المدني في مقابل الكلي، فالمجتمع المدني هو الذي يتكون من الأحزاب والمجموعات الضاغطة وغيرها، بخلاف المجتمع الكلي.

الرابع: المدني في مقابل العسكري، ويتمثل ذلك في إقامة التمايزات بين النظم المدنية والنظم العسكرية، والحديث عن العلاقات المدنية العسكرية.

إضافة إلى ذلك، فهناك مجموعة من القيم والعناصر التي تحمل صفة المدني، مثل: الثقافة المدنية، والقانون المدني، والحقوق والحريات المدنية، والعصيان المدني، والخدمة المدنية، وغيرها[(٢)].

---

(١) المجتمعان المدني والأهلي في الدولة العربية الحديثة، عبد الله حنا، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، (ص١٠).

(٢) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي ودورة في تحقيق الديمقراطية، (حسين توفيق إبراهيم)، ندوة فكرية نظمها مركز دراسات الوحدات العربية، بيروت، الطبعة الثانية،=

ومن خلال هذا الاستعراض يظهر لنا كيف أن هذا المصطلح متغير المعنى بحسب السياق، وفيه مرونة كبيرة في تحمله للمعاني، ويمكننا تحديد معناه بدقة من خلال السياق الذي يرد فيه.

غير أن ثمة أمورًا أساسية، ومضامين بدهية؛ تتبادر إلى الذهن مباشرة حينما يستعمل هذا المفهوم، وهي التي تضمنها المعنى اللغوي كما تقدم.

فالمدني «يقصد به: ما هو من لوازم الحياة في المدائن، وهو من لوازم مجتمع المدينة، التي يتجسد فيها الرقي في وسائل المعائش والثقافة والمساكن والملابس، سواء أكان في القيم المشتركة بين الدولة والمجتمع، أم في إطار الدولة، وهو الشكل الدستوري، أم في إطار المجتمع وهو التجمعات الأهلية»[(١)].

المسألة الثانية: مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث:

يتفق الباحثون على أن فكرة المجتمع المدني غربية المنشأ، وأنها ولدت ونشأت وترعرعت في السياق الغربي، وأنه كان لنشأتها ظروف وملابسات خاصة، منها ما يتعلق بالجانب الديني، ومنها ما يتعلق بالجانب السياسي، ومنها ما يتعلق بالجانب الفكري والثقافي.

وقد كانت نشأة هذا المصطلح في الفترة التاريخية المعروفة في الغرب بما يسمى «زمن النهضة»، وهي الفترة الواقعة بين نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر الميلادي.

وكطبيعة أي مصطلح جديد وحديث؛ فإنه يكتنفه الغموض، وتغلفه الضبابية، وقد اضطرب معناه عند كثير من الباحثين الغربيين أنفسهم في تلك الفترة وما تلاها، حتى إن هذا الاختلاف وصل في بعض مراحله إلى حد التناقض في بعض

= ٢٠٠١م، (ص٦٨٥) وما بعدها.

(١) ثلاثية المجتمع المدني: عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا، أبو بلال عبد الله الحامد، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (ص١٥).

القضايا المتعلقة به، ثم بعد ذلك لحقه الكثير من التغير والتطور في عصوره اللاحقة، وبيئاته المختلفة.

إن تاريخ المجتمع المدني تاريخ طويل، ولكنه غامض، وكثرة التصورات المختلفة؛ بل والمتناقضة حول هذا المفهوم؛ تقف شاهدًا على غموضه[١].

ومن الممكن تقسيم المراحل التي مرّ بها هذا المصطلح على النحو التالي:

أولًا: من زمن النهضة إلى القرن الثامن عشر:

وفي هذه المرحلة كان المفهوم الشائع للمجتمع المدني في الفكر الغربي يقوم على أساس نظرية العقد الاجتماعي، والتي هي عبارة عن اتفاق بين أفراد المجتمع على تنازلهم عن كل أو بعض حقوقهم لصالح الدولة، تسيّر شؤونهم وتحكم بينهم بالقانون، الذي قد يكون متفقًا عليه بينهم، والذي يحدد من خلاله الحقوق والواجبات لكل أفراد المجتمع[٢].

ويمكن القول بأن مصطلح المجتمع المدني في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الفكر الغربي لا يزال في صياغاته الأولى، ولم يتشكل بصورته النهائية بعد، ولم تستقر دلالاته النهائية، غير أن توجهًا عامًا مفاده أن الخروج من الحالة الذهنية الطبيعية الفطرية إلى حالة جديدة تم الاصطلاح على تسميتها بالتعاقد الاجتماعي صارت السمة الأساسية لهذه المرحلة.

وعليه؛ فالمجتمع المدني في هذه المرحلة هو «كل تجمع بشري خرج من حالة الطبيعة (الفطرية) إلى الحالة المدنية التي تتمثل بوجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق تعاقدي.

---

(١) انظر: المجتمع المدني: تاريخ نقدي، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٥).

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، رونالد سترومبرج، (ص١٢٣- ١٢٩)، وانظر أيضًا: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، (ص٥٥- ١٥١).

وبهذا المعنى، فإن المجتمع المدني هو المجتمع المنظم سياسيًا. أو أن مفهوم المجتمع المدني يعبر عن كل واحد لا تمايز فيه، يضم المجتمع والدولة معًا»[١].

ويتلخص من تعريف هذه المرحلة للمجتمع المدني ما يلي:

١- أن دلالة مفهوم المجتمع المدني في نظرية التعاقد كانت مؤسسة على إبعاد الدين عن المجتمع بالكلية، وتغييب أي دور له في تشكيل هذا المجتمع المدني، وأن تقرير القوانين والحقوق وواجبات المجتمع المدني للبشر، وليس لرب البشر.

٢- أنه قبل قيام المجتمع المدني كان هناك المجتمع الطبيعي، الذي هو عبارة عن حالة الخوف وانعدام الأمن والاستقرار بسبب الحروب، وغياب الحقوق والواجبات للأفراد والمجتمع، وتسلط العشيرة، والدين، والخرافة على المجتمع وأفراده، إنه باختصار ليس مجتمعًا حقيقيًا، وما كان كذلك، فلا يسمى بـ«المجتمع المدني»[٢].

فالحاصل مما تقدم؛ أن مفهوم المجتمع المدني بدأ يتشكل في الفكر الغربي الحديث، وأنه تركز على قضيتين أساسيتين، هما الخروج من الحالة الطبيعية إلى حالة التعاقد الاجتماعي، وإقصاء الدين (الكنيسة) من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إيذانًا ببدء علمنة المجتمع بكل مجالاته.

ثانيًا: من القرن الثامن عشر فما بعده:

وفي هذه المرحلة ظهرت بوادر الفصل بين المجتمع وبين الدولة، وتمايزهما

---

(١) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ملحق رقم (١)، (ص٨٥٤).

(٢) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود بن سعد العتيبي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، (ص٦٦٠).

عن بعضهما البعض، بحيث يمكن القول بأن المجتمع المدني في تلك الفترة هو الذي يكون خارج نطاق الدولة.

وفي هذه الفترة بدأت تتشكل النظرة إلى مفهوم المجتمع المدني عند التيارات الفكرية الموجودة على ساحة الفكر الغربي، من الشيوعيين إلى الرأسماليين.

وفيما يلي عرض موجز وسريع لمواقف كل من التيار الشيوعي الاشتراكي، والتيار الليبرالي الرأسمالي، من مفهوم المجتمع المدني:

١- عند التيار الشيوعي الاشتراكي:

وحتى نتبين موقف التيار الشيوعي الاشتراكي من مفهوم المجتمع المدني، وطبيعة هذا المفهوم عنده؛ نستطلع توجهات أشهر رموز هذا التيار، من أمثال: هيجل[١]، وماركس[٢]، وغرامتشي.

ففي البداية نجد أن هيجل يرى أن المجتمع المدني لا يتشكل إلا في وجود الدولة، فالمجتمع المدني عنده يشمل جميع المؤسسات التي تنظم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، داخل الدولة أو خارجها[٣].

وعنده أن المجتمع المدني «يمثل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة، وهذا يعني أن تشكيل المجتمع المدني يتم بعد بناء الدولة؛ لأنه

---

(١) هيجل(بارون فريد ريك فون)، (١٨٥٢- ١٩٢٥)، فيلسوف ديني إيطالي، نمساوي الأصل وكاثوليكي، عُرف بالفلسفة التجسيدية، وهي فلسفة دينية مما يقتضيه التصوف الكاثوليكي، وهو أيضًا من أنصار الحركة التجديدية. الموسوعة (٢/ ١٤٦٦- ١٤٦٧).

(٢) ماركس (كارل ماركس) (١٨١٨- ١٨٨٣)، يدعى نبي الشيوعية العلمية، صاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية، ومنهم أغلب تيارات الفكر الاشتراكي الحديث، والداه يهوديان اعتنقا اللوثرية ولكنه عرف بإلحاده الشديد وهو صاحب مقولة (إن الدين هو أفيون الشعوب)، ونظريته الماركسية تعتبر أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، ومن أشهر كتبه (رأس المال). الموسوعة(٢/ ١٢٠٦- ١٢٠٨).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، (ص٣٦٧)، ومستقبل المجتمع المدني، الصبيحي، (ص٢١- ٢٢).

كفرق أو اختلاف بين العائلة أو الدولة يفترض وجود الدولة»[١].

أما عند ماركس؛ فإن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة قائمة على استبداد وظلم الدولة للمجتمع وأفراده، ومن ثم فهو يرى الفصل التام بينهما[٢].

وقد «نظر ماركس إلى المجتمع المدني باعتبار الأساس الواقعي للدولة، وقد شخصه في مجموع العلاقات المادية للأفراد في مرحلة محدودة من مراحل تطور قوى الإنتاج. وبكلمة أخرى؛ فإن المجتمع المدني عند ماركس هو مجال للصراع الطبقي، وهو يشكل كل الحياة الاجتماعية قبل نشوء الدولة»[٣].

وأما عند أنطونيو غرامتشي[٤]، فهو يضع المجتمع المدني مقابلًا للمجتمع السياسي، فوظائف المجتمع المدني تعني لديه الرأي العام غير الرسمي الذي لا يخضع لسلطة الدولة[٥].

إن غرامتشي يعارض تنظير ماركس؛ إذ ينظر إلى المجتمع المدني باعتباره جزءًا من البنية الفوقية التي تنقسم بدورها إلى مجتمع مدني ومجتمع سياسي، وظيفة الأول الهيمنة عن طريق الثقافة والإيديولوجيا، ووظيفة الثاني (الدولة) السيطرة والإكراه.

الجديد في التصور الغرامشي للمفهوم هو أن المجتمع المدني ليس مجالًا للمنافسة الاقتصادية، كما أبرز هيغل وماركس كل بطريقته الخاصة، بل إنه مجال

---

(١) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٢١ - ٢٢).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية السوفيتية، (٤٥٧- ٤٥٨).

(٣) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (ص٢١ - ٢٢).

(٤) غرامتشي(١٨٩١- ١٩٣٧) اشتراكي إيطالي، وأسس الحزب الشيوعي الإيطالي، وكان يدافع عن الماركسية اللينينية، ويدعو إلى فلسفة ثورية جماهيرية تجد صدى سياسيًا كصدى حركة الإصلاح البروتستني، أو الثورة الفرنسية. الموسوعة (١/ ٤٥٦- ٤٥٧).

(٥) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، الحبيب الجنحاني، (ص١٨).

للتنافس الإيديولوجي»[١].

فهذه توجهات أبرز منظري التيار الشيوعي حول المجتمع المدني، وهي كما نلحظ فيها شيء من التباين والتناقض، وعدم الاتفاق على رؤية واضحة ومحددة، بل نلحظ التناقض التام بين رؤية ماركس ورؤية غرامش.

٢- عند التيار الليبرالي الرأسمالي:

أما عند التيار الرأسمالي المعاصر، فإن مفهوم المجتمع المدني لديه عبارة عن مجموعة من المؤسسات المدنية المتنوعة تعمل خارج نطاق الدولة والاقتصاد[٢].

وهذه المؤسسات كحركات المحافظة على البيئة، والحركات النسائية وحركات السلام، وغيرها، متميزة عن آلية السطوة والسلطة السياسية (الدولة)، وآلية الربح التجاري (السوق) أو (الاقتصاد) لا علاقة لها بهذين المجالين في النظام الرأسمالي الليبرالي[٣].

ويمكن القول بأن التيار الليبرالي الرأسمالي في المجتمع الغربي عمومًا لديه أربع مقاربات لماهية المجتمع المدني، وهذه المقاربات هي:

المقاربة الأولى: اقتصادية تاريخية، (إنجليزية وألمانية)، وهي ترى أن المجتمع المدني هو المجتمع التجاري (الرأسمالي)، الذي يكون فيه المجال الاقتصادي متميزًا ومستقلًا عن المجال السياسي.

المقاربة الثانية: (فرنسية) ترى أن المجتمع المدني هو مجتمع المؤسسات الوسيطة التي تنبثق من التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية، وهي طبقات النبلاء والملاك

---

(١) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٢٣).

(٢) المجتمع المدني رؤية نقدية، عزمي بشارة، (ص٤٩- ٥٠).

(٣) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود بن سعد العتيبي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، (ص٦٦٠).

العقاريين والإكليروس[١] والصناعيين، وهي مؤسسات تلعب دور الوسيط، وتلطف العلاقات بين الدولة والمجتمع، وتخلق توازنًا بينهما.

والثالثة: ترى أن المجتمع المدني هو مجتمع الاتحادات الطوعية غير القرابية، وهي جمعيات حديثة (أساسها قانوني، ومغزاها ثقافي أو اقتصادي)، تحقق التواصل بين الدولة ومجتمع الأفراد الأحرار.

والرابعة: (المقاربة الثقافية) ترى إلى المجتمع المدني بوصفه مجالًا عامًّا تتم فيه تسوية المصالح المختلفة، ومتابعتها وحمايتها من قبل المؤسسات الثقافية، مثل الكنيسة والعائلة والنظام التربوي[٢].

وبالنظر عمومًا إلى مفاهيم المجتمع المدني ومقارباته لدى التيار الليبرالي الرأسمالي في المجتمع الغربي؛ نجد أن ثمة جملة من العناصر المشتركة بينها في صياغة مفهوم المجتمع المدني، ومن أهمها:

أولًا: وهو الأهم؛ أن جميع هذه المقاربات والمفاهيم لا مكان للدين فيها؛ إلا باعتباره شيئًا شخصيًا لا أثر له على الجوانب الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية في حياة الفرد والمجتمع الغربي.

وهذا المعنى ينسجم مع النظرة (الغربية المعاصرة) للحياة، وهي النظرة العلمانية البحتة، القائمة على استبعاد الدين من كل جوانبها العامة.

فـ «دلالة المفهوم في نظرية التعاقد كانت تتجه لإبعاد الشحنة الدينية عن المجتمع»[٣].

---

(١) الإكليروس: هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي، انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(٢) انظر: المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، فالح عبد الجبار، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص١٢ - ١٣).

(٣) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٢٠).

ثانيًا: المجتمع المدني رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية بدون إجبار.

ثالثًا: يشمل المجتمع المدني المؤسسات الإنتاجية، والطبقات الاجتماعية، والمؤسسات الدينية والتعليمية، والاتحادات المهنية، وغيرها.

رابعًا: الدولة أو المجتمع السياسي لازمان لاستقرار المجتمع المدني وتمتعه بوحدته وأدائه لوظائفه.

خامسًا: ليس من الضروري أن تكون دولة المجتمع المدني ديمقراطية بحتة، ولكنها دولة غير مطلقة السلطة، تخضع لقواعد عقلانية، ويشرف عليها الخبراء.

سادسًا: للمجتمع المدني امتدادات خارج حدوده، كالمؤسسات الإنتاجية، والطبقات الاجتماعية، والاتحادات المهنية والنقابات وغيرها.

سابعًا: مؤسسات المجتمع المدني تتمتع باستقلالية نسبية من النواحي المالية والإدارية والتنظيمية عن الدولة[١].

تلك هي أبرز التوجهات والخطوط العامة في نظرة المجتمع الغربي الحديث إلى المجتمع المدني ومفاهيمه.

المسألة الثالثة: مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر:

قبل الحديث عن مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي؛ لا بد من الإشارة إلى أن ثمة خلافًا واسعًا بين المفكرين العرب حول أصالة هذا المصطلح، فبعضهم يرى أصالة هذا المصطلح، وأنه موجود في ثقافتنا العربية والإسلامية، وأن شواهده في الفكر العربي والإسلامي عديدة ومتنوعة، بينما يذهب آخرون إلى أن هذا المصطلح دخيل على الثقافة العربية والإسلامية، وأنه نشأ وترعرع ونما في بيئة غربية، ثم انتقل إلى مجتمعاتنا بفعل موجة الاستيراد الثقافي التي شهدها العالم العربي في فترات متلاحقة من عهوده، وسيأتي مزيد بيان لهذا الأمر في المباحث التالية بإذن الله تعالى.

---

(١) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٢٤ - ٢٥).

ولا بد أيضًا من ملاحظة أن الدافع لكثير من هؤلاء الكتاب العرب للانسياق إلى هذه النزعة الفكرية الجديدة؛ هو أن الكثير من هؤلاء كان يعيش ويرى ذلك الاستبداد السياسي، والكبت الفكري الذي تمارسه الكثير من الحكومات الاستبدادية التي يعيشون تحت أنظمتها.

ولما تطلع هؤلاء إلى المجتمعات الغربية؛ «اكتشف المثقفون العرب أخيرًا مفهوم المجتمع المدني المفتوح، الذي نظر له هيجل. ومن أجل ذلك بدأ مفهوم المجتمع المدني في إجراء طلاق النزعة الأتاتركية، وبدأ في التبلور خطاب جديد، يستنكر كل استبداد أيًّا كان هدفه.

من أجل ذلك بدأت الأصوات تنادي بالمجتمع المدني المفتوح للجميع، كجابر عصفور، وعبد الإله بلقيز، ومحمود أمين العالم، وميشيل كيلو، ومحمد كامل الخطيب، وعبد الرحمن منيف، وغسان سلامة، عندما أدركت أن استبداد الدولة أيًّا كان اتجاهها هو المشكل»[١].

وفيما يلي عرض لأبرز توجهات المثقفين العرب حيال أصالة مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي من عدمها:

أولًا: القائلون بأصالة مفهوم المجتمع المدني:

يذهب فريق من المفكرين العرب والمسلمين إلى أن مفهوم المجتمع المدني له جذوره في الثقافة العربية والإسلامية، وأن شواهده في تاريخنا عديدة ومتنوعة، وأن له تأصيلاته الفكرية والشرعية.

ويحاول بعض أصحاب هذا التيار الربط بين مفهوم المجتمع المدني، وبين بعض الشواهد من التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية، وذلك باعتبار أن هذا

---

(١) انظر: ثلاثية المجتمع المدني: عن سرّ نجاح الغرب وإخفاقنا، عبد الله الحامد، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (ص٥١)، وقد أحال إلى: المثقفون العرب من سلطة الدولة إلى المجتمع المدني، بوعلي ياسين.

المفهوم «ليس دخيلًا على ثقافتنا، بل موجود في ثقافتنا العربية والإسلامية، منذ أن سمّى النبي ﷺ (يثرب) بـ (المدينة). وفي تغيير الاسم إلى (المدينة) دلالة رمزية على الربط بين الإسلام ومفهوم المجتمع المدني»[١].

وبعضهم يشير إلى وثيقة المدينة (وسيأتي الحديث عنها مفصلًا)، باعتبارها دستورًا للدولة، والذي هو أحد أساسات الدولة المدنية.

ويستشهد أصحاب هذا التيار بقضية الشورى في الإسلام، وأنها ثابتة في شريعتنا، وإيجاب الشورى اعتراف بالتعددية، وإقرار بالتعددية والحوارية والسلمية معًا، وأن الإسلام أول شريعة سماوية قررت حماية الاعتقاد، ودافعت عنها وحمتها.

ولهم شواهد عديدة يتم تداولها في هذا السياق[٢].

ويذهب إلى هذا الرأي مجموعة من الباحثين، منهم: عبد الله الحامد، وأحمد شاكر الصبيحي، وغيرهم[٣].

ثانيًا: القائلون بعدم أصالة مفهوم المجتمع المدني:

ويذهب هؤلاء إلى أن هذا المفهوم نشأ في بيئة غربية، وفي سياق تاريخي واجتماعي وفكري معين، وهذه الأمور ليست في المجتمع الإسلامي والعربي، وبالتالي فهو مفهوم دخيل، ونبتة غريبة، وفكرة مستوردة.

وممن يذهب إلى هذا الرأي: الحبيب الجنحاني[٤]، حيث يقول: «أودُّ بادئ ذي بدء، تأكيد أن مفهوم المجتمع المدني هو مفهوم دخيل على تراث الفكر السياسي العربي الإسلامي، ولم يبرز في الخطاب السياسي العربي إلا في العقود

---

(١) ثلاثية المجتمع المدني: عن سرّ نجاح الغرب وإخفاقنا، عبد الله الحامد، (ص١٨).
(٢) ثلاثية المجتمع المدني: عن سرّ نجاح الغرب وإخفاقنا، عبد الله الحامد، (ص١٨).
(٣) نفس المصدر السابق، (ص١٨).
(٤) انظر: مجلة عالم الفكر الكويتية، يناير ١٩٩٩م، (ص٢٧).

الأخيرة»[١].

ويؤكد على هذا المعنى بقوله: «المجتمع المدني مفهوم دخيل على تراث الفكر السياسي العربي والإسلامي، لكن ذلك لا يتناقض مع وجود خبرة تاريخية في المجتمع العربي والإسلامي تلتقي مع بعض جوانب المجتمع المدني»[٢].

فوجود بعض ملامح التشابه في المؤسسات غير الحكومية، والتي لا تخضع للدولة، كالأوقاف، والنقابات وغيرها؛ لا يعني تطابق فكرة المجتمع المدني مع شريعة الإسلام.

وهذا ما يذهب إليه أكثر الباحثين العرب والمسلمين.

وهنا لا بد من التأكيد على أن هذا الرأي لا يعني عدم الاستفادة من الفرص المتاحة من خلال ما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني، ولكن الكلام هنا حول أصالة هذه الفكرة في الشريعة الإسلامية من عدمها، فالكلام في الأصالة لا في الجواز من عدمه، وهي قضية سيأتي بحثها لاحقًا.

تعريف المصطلح عند بعض الكتاب العرب:

بطبيعة أي مصطلح حادث ومستجد، يعتريه الكثير من الضبابية والغموض، وتختلف الأنظار والتوجهات في تعريفه، وتحديد مضامينه وأبعاده، فضلًا عن الخروج بمفهوم واضح ومحدد له.

إضافة إلى ذلك فإن هذا المصطلح جاء وافدًا من بيئة غربية، ولا شك أن هذا مما يزيده غموضًا وضبابية.

ولهذا فقد اختلف الباحثون العرب في مفهوم المجتمع المدني بناءً على توجهاتهم الفكرية، وانتماءاتهم الإيديولوجية، وهم في الغالب يستقون من تلك

---

(١) المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، (ص٢٥).
(٢) نفس المصدر السابق، (ص١٠٢).

المدارس الغربية، ويأخذون بآراء روادها ومفكريها.

ويمكن حصر آراء الكتاب العرب المعاصرين في مفهوم المجتمع المدني في توجهين[(١)] اثنين، هما:

الأول: يرى أن المجتمع المدني هو «مجموعة المؤسسات والفعاليات والأنشطة القائمة في المجتمع، سواء ما كان منها تقليديًا أو حديثًا، وسواء كانت هذه المؤسسات مرتبطة بالدولة أو خارجة عنها». وهذا الرأي يظهر فيه تأثره بالمفهوم «الهيجلي» للمجتمع المدني[(٢)].

وإلى هذا ذهب الدكتور علي عبد اللطيف حميدة، والدكتور عبد الله ساعف[(٣)].

الثاني: يرى أن المجتمع المدني هو «مجموعة التنظيمات غير الإرثية أو التقليدية وغير الحكومية التي تنشأ لخدمة المصالح والمبادئ المشتركة لأعضائها»[(٤)].

وأصحاب هذا الرأي، بناءً على مفهوم المجتمع المدني عندهم، «يُخرجون جميع المؤسسات التقليدية الإرثية، مثل: المؤسسات الدينية، كالمدارس، والمعاهد، والكليات، والمجالس القبلية والعشائرية، والجمعيات الخيرية التي تساعد الفقراء والمحتاجين، . . إلخ.

وعلى هذا كثير من الباحثين العرب اللادينيين، فلقد اتفقوا عليه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٢م، والتي كانت بعنوان «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية».

ومن أبرز الذين ذهبوا إلى هذا المذهب الدكتور سعد الدين إبراهيم، ومحمد

---

(١) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٣).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (ص٢٩).

(٣) نفس المصدر السابق، (ص٢٩).

(٤) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (ص٢٩).

عابد الجابري، وآخرون[١].

والخلاصة في رؤية كل من الطرفين في تعريفهما للمجتمع المدني أن كلا الطرفين ركّز على الجانب الإجرائي الوظيفي، وأغفل القيم والمبادئ التي ينطلق منها المجتمع المدني[٢].



(١) انظر: موسوعة علم السياسة (٣٢٤)، وبناء المجتمع المدني العربي ودور العوامل الداخلية والخارجية لبرهان غليون، (ص٧٣٤- ٧٣٥).

(٢) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٤).



المطلب الثاني

التعريف بالاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم العقل:

العقل في اللغة العربية يطلق بإزاء معانٍ عديدة، ومن أبرزها ثلاثة معانٍ، وهي المنع والحجز والتقييد(١).

والعقل في اللغة قد يأخذ معنى ماديًّا محسوسًا، كما في (عقل البعير بالعقال)، فهو هنا شيء مادي محسوس، وقد يكون معنويًّا، كما في (عقل الإنسان)، وهو الذي يمنع صاحبه من ارتكاب ما ينكره العقل، ويعين صاحبه على تلقي المعارف.

وغالب إطلاقات العقل في اللغة العربية تأخذ منحى إيجابيًّا من الناحية الأخلاقية(٢).

وأما تعريف العقل اصطلاحًا؛ فقد تعددت عبارات أهل العلم وتنوعت في مفهومه، ومن ذلك:

☆ عرّفه التهنوي بأنه غريزة في الإنسان يدرك بها الحقائق(٣).

☆ وعرّفه الباجي بأنه العلم الضروري الذي يقع ابتداءً، أي: سابقًا على

---

(١) القاموس المحيط للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مادة (عقل).

(٢) انظر: السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن الزنيدي، دار أشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (ص١٦٢).

(٣) كشاف اصطلاح الفنون، محمد علي التهنوي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، (ص١٠٣٤).

التجربة، ويعم العقلاء[١].

وهذا الأخير أقرب إلى مرادنا؛ لأن التيار العقلي الإسلامي يعطي العقل مكانة مقدمة على النص في بعض المواطن، وببعض التأويلات، كما سيتضح معنا لاحقًا.

وإذا عرفنا مفهوم العقل؛ فيمكننا البحث في المراد بالاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

المسألة الثانية: الإتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

هو اتجاه فكري يحاول التوفيق بين العلمانية والإسلام، وهو مرحلة من مراحل إشكالية التوفيق بين العقل والنقل المعروفة تاريخيًّا.

وهو ذلك الاتجاه الذي أعطى العقل اعتبارًا فوق نصوص الوحي، ويدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث والاكتشافات العلمية الحديثة[٢]، وأصحاب هذا الاتجاه هم ممن يصح انتسابهم إلى الإسلام، ولا يظهر منهم العداء له في الجملة[٣].

يقول رشيد بن الزين واصفًا هذا التيار ومعرفًا به: «فهم يفكرون جميعًا، داخل بنية الفكر الإسلامي، وليس من خارجه. وهم يعتمدون على جملة الموروث الإسلامي ومصادره، . . . في تكاملية أيديولوجية وفكرية وتاريخية واحدة، سواء من ناحية التيارات الفكرية، أو المعارف الأساسية، من فقه وفلسفة وعلم كلام أو

---

(١) الحدود، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، (ص٣١).

(٢) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ١٩، ومصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، الدكتور عبد الرحمن الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، (ص٣١٠).

(٣) انظر: الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين عرض ونقض، د. سعيد بن عيضة الزهراني، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ص٢٣).

التصوف والعلوم البحتة. . . .

وهم من ناحية أخرى على علم ومتابعة وتوظيف للعلوم والعلوم الإنسانية في تطوراتها وثوراتها في الغرب المعاصر.

ويوضح لنا الأمر قائلًا: «وفي حقيقة الأمر نجد أن واقع الخلق والتجديد في قلب هذه المحاولات الفكرية الإسلامية إنما جاء بالقياس إلى هذين المعنيين: أي: الانتماء العارف والمخلص للفكر الإسلامي في تكامليته الخلاقة، والانفتاح على التيارات الفكرية الغربية في تطورها العام. . . حيث استطاع هؤلاء الأخذ من التراث الإسلامي بأروع ما فيه، وأن يوظفوا من المعرفة الغربية وأدواتها العلمية الحديثة أروع ما فيها كذلك». أهـ. بتصرف[1].

وعلى حد رشيد الزين؛ نجد أن هذا التيار يقوم على الجمع بين أساسين، هما:

أ - التمسك بالأصول العامة للإسلام، وفق انتقائية معينة.

ب - الانفتاح على التيارات الفكرية الغربية في تطورها العام.

وبناءً على هذين الأساسين؛ ومن خلال الاستقراء لجملة المدارس العقلية المعاصرة؛ يمكننا تحديد صورتين للعقلانية، من خلال موقف كل منهما من «النص الديني» في الإسلام، الذي هو الوحي المشتمل على القرآن والسنة، وهاتان الصورتان هما:

الصورة الأولى: العقلانية القاطعة من الإسلام تمامًا، وحيًا وتراثًا، والتي ترى أن النص الشرعي سلطة كابحة للعقل، ومعوقة للحركة العقلانية المنتجة.

وهذا المنهج هو الذي قامت عليه الحركة العقلانية في الغرب، والتي ألغت كل ما هو مقدس من الكنيسة والنص وغيره، أما في العالم الإسلامي فإن مثل هذا المسلك غير ممكن؛ لأنه يعرّض صاحبه لإشكالية البقاء في دائرة الإسلام أو

---

(١) موقع شبكة البحث حول «العلم والدين في الإسلام.

الخروج منها؛ **لذلك سلك أصحاب هذا الاتجاه العقلاني المتطرف للخروج من هذا المأزق عدّة مسالك، منها:**

١- بعضهم رفض النصوص الشرعية تمامًا، وشكك في صحة الدين كله، وغالى في موقفه السلبي.

٢- وبعضهم حاول الالتفاف على النصوص دون مصادمتها، وأعمل جهده في التاريخ الفعلي للإسلام، بدلًا من ما يسميه بـ «البدايات القرآنية»، وجعلها تاريخًا موهمًا لإسلام مثالي لم يوجد.

الصورة الثانية: وهي درجة أدني من الصورة الأولى، حيث لم تقطع مع الوحي الإلهي «النص تمامًا كالأولى، فهي تؤمن بالوحي ابتداءً، وتميز بين العقلانية الإسلامية التي وعت النقل بالعقل، كما حكمت العقل بالنقل في المواطن والعوالم التي لا تستقل بإدراكها العقول، وبين عقلانية الغرب المتحررة من ضوابط النقل الديني.

هذه العقلانية تمثل تيارًا قائمًا بين السلفية وبين العقلانية التي في الصورة الأولى[١].

المعاصر: أي: العصر الحاضر، وهو الزمن الذي نعيشه، يقال: عاصر فلانًا: أي عاش في عصره[٢].

وفيما يلي التعريف بأهم السمات والأسس التي قام عليها هذا الاتجاه عمومًا[٣].

---

(١) انظر: السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مرجع سابق، (ص١٧٧-١٨٨).

(٢) انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون: ٢/ ٦٠٤، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

(٣) أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر ليسوا على درجة واحدة، وقد اجتهدت في تقسيمهم إلى ثلاث فئات بحسب آرائهم ومواقفهم من النصوص والقضايا الشرعية في توطئة في مطلع=

المسألة الثالثة: الأسس والسمات التي قام عليها الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

المتتبع لجملة آراء وأفكار الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر؛ يجد أنها قامت على كثير من المبادئ التي قامت عليها التيارات العقلية الأولى، كالمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة وغيرهم، وأن الكثير من هذه الأفكار استُقيت من تلك التيارات.

بيد أن هذه المعاصرة زادت عليها ما استجد من المؤثرات المعاصرة والتي لم تكن موجودة آنذاك.

وينبغي التأكيد هنا على أن هذه السمات والأسس موجودة على وجه العموم عند أكثر رموز هذا التيار، وقد لا توجد عند بعض رموزه، فالكلام هنا عن عموم التيار.

وباستقراء أقوال وآراء أصحاب هذا الاتجاه يمكن تلخيص أبرز سمات هذا الاتجاه والتي يشترك فيها معظم المنتمين إليه على النحو التالي:

أولًا: الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته: والذي يتجاوز الحد الشرعي، ومن ذلك توسيع دائرة الوثوق به كمصدر للمعرفة، وخاصة في مجال العقيدة، وكذلك تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض حسب مفهومهم.

كذلك حرص أصحاب هذا الاتجاه في دعوتهم إلى استخدام العقل وتوظيفه، على إبراز عناية الإسلام الشديدة بالعقل والدعوة إلى إعماله، وذم المعرضين عنه، وفي المقابل أدخل بعضهم - جهلًا أو تجاهلًا- أتباع مذهب السلف في دائرة المنتقصين للعقل ودوره.

قال محمد عبده[1]: «ورفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانه بحيث

= الباب الثالث.

(١) محمد عبده: (١٨٤٩- ١٩٠٥م)، تعلم في الأزهر ولهذا يلقب بالشيخ، ويلقب بالإمام؛ لأنه تقلد منصب الإفتاء، تتلمذ على جمال الدين الأفغاني، ودخل معه في التنظيمات السرية،=

ينتهي إليه أمر السعادة، والتمييز بين الحق والباطل، والضار والنافع»[١].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا[٢]: «ذكرنا في «المنار» غير مرة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتد بإسلامهم أن الدليل العقلي القطعي إذا جاء في ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل القطعي متعين، ولنا في النقل التأويل أو التفويض وهذه المسألة مذكورة في كتب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلامية في كل الأقطار كقول «الجوهرة»:

وكل نص أوهم التشبيها   أوله أو فوض ورم تنزيها[٣]

وقد كان للنزعة العقلية البارزة عندهم دور مؤثر في تعاملهم مع النص الشرعي الذي لم تقبله عقول كثير منهم، ويكون ذلك إما برد النص، أو بالتعسف والتكلف في تأويل هذا النص.

ثانيًا: الدعوة المستمرة للاجتهاد، والذم الشديد للتقليد والمقلدين: واعتبار التقليد من أهم أسباب التخلف الحضاري للأمة، وهذا من حيث المبدأ لا إشكال فيه، ولكن الإشكال يأتي من جهة أن هذه الدعوة رافقها دعوة إلى إعادة النظر في بعض العلوم المتعلقة بالنص الشرعي، وبالأخص أصول الفقه.

وإضافة إلى ذلك تصدى للاجتهاد بعض من ليست لديهم الأهلية، كما وجد تقصير من بعضهم في بذل الوسع في الاجتهاد.

= وانتسب إلى الماسونية، وكان متأثرًا بالمعتزلة في كتاباته، ومن مؤلفاته: رسالة التوحيد، وغيرها. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني (٢/ ١٢٥١) وما بعدها.

(١) رسالة التوحيد، محمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م، (ص٢٥).

(٢) محمد رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥)، أحد أشهر أعلام الاتجاه الإسلامي في القرن السابق، صاحب مجلة المنار، وتفسير القرآن الكريم، وغيرها من المؤلفات، له جهود كبيرة في مقارعة العلمانيين في عصره، ويعتبر أحد أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة (٢/ ١٢٤٩- ١٢٥٠).

(٣) شبهات النصارى وحجج الإسلام، محمد رشيد رضا، (ص٧١- ٧٢)، نقلًا عن المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مرجع سابق، (ص٢٨٩).

كما أن بعضهم ربما وسع مفهوم التقليد ليدخل فيه من يعتصم بالنصوص الشرعية، ويرى أن ذلك نوع من التقليد المخالف لإعمال العقل والفكر- بحسب مفهومه.

بل إن بعضهم أراد المقاربة مع الفكر الغربي من خلال مصطلحات (إعادة قراءة الشريعة) ونحوها، معتبرين أن «ما نفتقر إليه اليوم إنما هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحًا من الأخلاق الأوروبية، كإلغاء الرق مثلًا، ومنح المساواة أمام القانون للمسيحيين القاطنين البلاد الإسلامية»[(١)].

ثالثًا: النزعة الدفاعية الظاهرة عند أصحاب هذا الاتجاه: مما دفعهم إلى محاولة تقديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى - بحسب نظرهم - ، ورد ما نسب إلى الإسلام من الشبهات حول عقيدة وأحكام هذا الدين.

ولا شك أن هذا مقصد نبيل، بل هو واجب شرعي، ولكن - للأسف- لم يلتزم بعضهم بالمنهج الصحيح، فقدموا صورة مشوهة ومجتزئة لبعض أحكام الشريعة، ويعود السبب في ذلك إلى أنهم انطلقوا من نفسية انهزامية منبهرة بالغرب وحضارته المعاصرة في بعض جوانبها، وبالأخص جانب الديمقراطية وحقوق الإنسان فيها.

وقد أدت هذه النزعة الدفاعية غير المنضبطة بالمنهج الصحيح إلى ظهور الكثير من التأويلات والآراء الخطيرة، وخصوصًا في قضايا الجهاد، والمرأة، والولاء والبراء.

ولا يقبل ما يبررون به موقفهم من أنهم يريدون سد ثغرات ينفذ منها الأعداء للطعن في الدين؛ فإن الغاية لا تبرر الوسيلة.

وقد لخص الشيخ الغزالي[(٢)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه النزعة في قوله: «وقد نقدت مرويات

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، حوراني، (ص١٦٣)، وانظر كذلك: الإسلام والحضارة الغربية، محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ، (ص٥٠).

(٢) الشيخ محمد الغزالي (١٩١٧- ١٩٩٦)، الداعية المصري المعروف، كان له اتصال بالشيخ=

جاءت في الصحاح رأيتها تمس الصميم من ديننا! وتفتح ثغرات مخوفة ينفذ منها عدونا، ما قصدت بذلك أن ألمز كبيرًا أو أضع من قدره، ولا قصدت بذلك أن أرفع خسيستي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وإنما كان نصحي لله ورسوله ومصلحة الدين الذي شرفت بالانتماء إليه والدفاع عنه»[(١)].

رابعًا: تضييق نطاق الاحتجاج بالنصوص الشرعية:

وذلك بطرق عديدة، ومنها:

أ - بالتشكيك في حجية أحاديث الآحاد: وخاصة في مجال العقائد، والجرأة في رد أحاديث «الصحيحين» وغيرها من الأحاديث الصحيحة التي لا تقبلها عقولهم ولم يجدوا لها تأويلًا؛ ليصبح ما يتبقى من تلك النصوص مجرد مبادئ وقيم وفضائل عامة تشترك فيها مع الإسلام جميع الأديان؛ وبذلك تتلاشى الفواصل بين الإسلام وغيره.

ومن ذلك قول محمد عبده: «وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية؛ لأنه من رواية الآحاد ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: ٣٦] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا»[(٢)].

= حسن البنا المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، تعرض للسجن والاضطهاد، وله مؤلفات عدة، منها: الإسلام والمناهج الاشتراكية، والإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين، وكتاب السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الذي أثار جدلًا واسعًا، وغيرها. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني (٢/ ٩٢٨- ٩٣٤).

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢١هـ، (ص١٩).

(٢) تفسير المنار، رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ، (٣/ ٢٩٢).

وقال محمد عبده عن حديث سحر لبيد بن الأعصم رسول الله ﷺ: «وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث، ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل».

وقال الشيخ محمد رشيد رضا - في معرض رده على أحد دعاة النصارى- : «فإن كان أراد بأركان الشريعة، أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمنًا، فقد علمت أنه لا يتوقف شيء منها على خبر الآحاد».

ب - الطعن في منهج المحدثين: من خلال الطعن في عدالة بعض الصحابة، أو إظهار شبهة تأخر تدوين السنة، أو الدعوة إلى إعمال العقل في نقد المتن الذي لم يهتم به المحدثون في زعمهم.

يقول محمد رشيد رضا: «وإن في البخاري أحاديث في أمور العادات والغرائز، ليست من أصول الدين ولا فروعه وأنه ليست من أصول الإيمان، ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري، مهما يكن موضوعه»[١].

ج - التأويل إذا تعارض ظاهر نص مع العقل: أو مع المعطيات الجديدة لهذه المدرسة من المصلحة، والواقع التاريخي، ومكتشفات العلم الحديث.

فمثلًا في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ⑨﴾ [الأنفال: ٥] **يقول رشيد رضا في تفسيره لهذه الآية:** «إن هذا الإمداد روحاني يؤثر في القلوب، فيزيد من قوتها المعنوية»، وقال: «وظاهر نص القرآن أن إنزال الملائكة وإمداد المسلمين بهم فائدته معنوية كما تقدم، وأنهم لم يكونوا محاربين»[٢].

د - التوسع في استخدام بعض الأصول والقواعد الفقهية في مقابل النص: مثل المصالح المرسلة، والاستحسان، والمقاصد الشرعية، والعرف، ودعوى تقسيم

---

(١) مجلة المنار، مجلد (٢٩) (ص١٠٤).

(٢) تفسير المنار، (٢/ ٥٦١).

السنة إلى سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية.

يقول ألبرت حوراني[(١)]: «فعلى المسلمين اليوم في نظر محمد عبده أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دومًا: إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقًا لمتطلبات الحياة الحديثة، ولبلوغ هذه الغاية لا بد من الاهتداء بمبدأين أعطاهما محمد عبده بعدًا جديدًا: الأول: مبدأ المصلحة الذي كان تقليديًّا بمثابة قاعدة لتأويل النصوص.. فيختار [الفقيه] التأويل الذي يحقق هذه الغاية، أما محمد عبده وأتباعه فقد جعلوا من المصلحة قاعدة لاستنباط شرائع خاصة من المبادئ العامة للخلقية الاجتماعية؛ فالله لم ينزل في رأيهم سوى مبادئ عامة، تاركًا للعقل أمر تطبيقها، وبما أن هذه القضايا تتغير توجَّب تغيير تطبيق المبادئ عليها.. أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ التلفيق، فدعا إلى مقارنة علمية بين المذاهب الأربعة أيضًا ناهيك بأحكام الفقهاء المستقلين الذين لم يقبلوا أيًّا منها بغية وضع (مذهب موحد) يؤلف بين العناصر الصالحة في كل منها، وقد تمكن بوصفه مفتي مصر من وضع هذه الدعوة موضع التنفيذ»[(٢)].

خامسًا: الواقعية المفرطة:

وذلك نتيجة للرضوخ لضغوط الواقع، فجاءت الدعوة من قِبل كثير منهم إلى تقديم الحقائق والأحكام الشرعية في كيفية يمكن تطبيقها في الواقع المعاش، ولو كان في ذلك تجاوز لبعض النصوص الشرعية، وعدم التزام بالضوابط المنهجية التي قررها أهل العلم[(٣)].

---

(١) ألبرت حبيب حوراني (١٩١٥- ١٩٩٣)، مستشرق لبناني الأصل، درس في لندن الفلسفة والسياسة، عمل مدرسًا في جامعة بيروت الأمريكية، وفي الستينيات والسبعينيات عمل في أمريكا في جامعة شيكاغو ثم هارفارد، من كتبه: الفكر العربي في عصر النهضة، والإسلام في الفكر الأوربي، وتاريخ الشعوب العربية، انظر: تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، (١/ ٧٥).

(٢) الفكر العربي في عصر النهضة، (ص١٥٩- ١٦٠).

(٣) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، هزاع الحوالي، (ص٨).

ومما لا يخفى أن الإسلام دين يراعي في أحكامه ظروف الواقع، ولكن ذلك يتم ضمن ضوابط شرعية، والإخلال بذلك يؤدي إلى جعل الواقع حاكمًا على النصوص الشرعية؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشرع، وهذا ما وقع فيه كثير من أصحاب هذا الاتجاه؛ إذ راعوا متغيرات الواقع أكثر من مراعاة ثبات الأحكام، على تفاوت بينهم في التفصيلات والتطبيقات.

ومن مظاهر تلك الواقعية المفرطة ما نراه من إلحاح كثير منهم على أن لكل عصر من العصور مشكلاته النابعة من طبيعة كل عصر وخصائصه العامة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بكافة الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وليست المشكلة في تقرير ذلك؛ ولكن المشكلة فيما بُني على ذلك، كالمناداة بتجديد طريقة الاستدلال بما يتناسب مع نمط العصر، وبما يكون أقرب لإقناعهم وبث اليقين في نفوسهم، وكالقول بعدم كفاية النصوص الشرعية في تحديد أحكام نوازل العصر المستجدة؛ ومن ثم تجاوز كتب المذاهب الفقهية القديمة إلى كتابات ورؤى فقهية وأصولية تجديدية تعالج مشاكل العصر وقضاياه الملحة بما يحقق مصلحة الإنسان المعاصر - بحسب تلك الرؤية.

سادسًا: النزعة التوفيقية:

بين العقل والنص الشرعي، أو بين الحضارة الغربية والإسلام، أو بين حقوق الإنسان بمفهومها الغربي وبين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، أو بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية، أو بين العلمانية والإسلام، ونحو ذلك من المفاهيم التي يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى التوفيق فيما بينها، على ما بينهم من التفاوت في دائرة هذا التوفيق، وفي مقدار التكلف والتعسف في تأويل النصوص الشرعية، بل ردها أحيانًا. وقد اعترف بعض أصحاب هذا الاتجاه بفشلهم في إقناع الاتجاه العلماني بموقفهم، **فيقول أحمد أبو المجد**[1]: «إن التيار الإسلامي يشهد

---

(١) سياسي مصري بارز، ومفكر إسلامي ساهم في إنشاء منظمة الشباب، وهي أقوى تنظيم شبابي سياسي عرفته مصر في الستينيات وأوائل السبعينيات. ولد في١٩٣٠ بأسيوط. من أشهر=

في داخله صراعًا حقيقيًا بين قوى التطرف والجمود والذهول عن رؤية الواقع وحركة التاريخ، والانقطاع الاختياري عن مسيرة ذلك التاريخ، وبين قوى الاعتدال التي تنظر إلى مقاصد النصوص وإلى ترتيب الأولويات في إطارها، كما تؤمن بالتعددية وتحترم حقوق الآخرين، وتمد بصرها وبصيرتها عبر الحدود لتنتفع بتجارب الآخرين، وقد كان المتوقع والمنطقي أن تنحاز النخبة العلمانية إلى هذا الرافد من روافد الفكر الإسلامي، وأن ترى في هذا الانحياز ما يشد قوى الاعتدال والتنوير داخل ذلك التيار، وبدلًا من هذا الموقف المنطقي وجدنا كثيرًا من الأقلام والألسنة التي تتحدث باسم تيار «العلمانية» قد نذرت نفسها لتخص تيار التنوير الإسلامي بالنصيب الأوفى من سهام النقد واللوم والتجريح، وهي سهام قد تؤدي - لا قدر الله - إلى هزيمة العلم في مواجهة الجهل، وتراجع الاعتدال لحساب الغلو والشطط، ليتراجع بذلك إسلام النهضة والعقلانية وتحرير العقول والتسامح الفكري والسلوكي تجاه الآخرين، ولترتفع في ساحة الحرب الأهلية القائمة بين «النخب الثقافية» وبين أعلام الجمود والانتكاس والانغلاق»[١].

ويقول طه العلواني[٢]: «ولا يزال القادة والمفكرون الإسلاميون يجتهدون في كل ما طرحه العلمانيون على المشروع السياسي الإسلامي من إشكالات، لكن بعض العلمانيين يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم، فلقد اجتهد كثير من قيادات المشروع السياسي الإسلامي في مفهوم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لها دون تحفظ، وشاركوا فيها، كما اجتهدوا في التعددية السياسية وأعلنوا قبولها كدعامة

= مؤلفاته: حوار لا مواجهة، رؤية إسلامية معاصرة، انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(١) انظر مقال: صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، (ص١٧).

(٢) طه جابر العلواني: ولد عام ١٩٣٥ في العراق، وهو رئيس المجلس الفقهي بأمريكا، شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا، وعضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي في جدة. ومن أهم مؤلفاته: الاجتهاد والتقليد في الإسلام، أدب الاختلاف في الإسلام. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

للديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لفكرة الحريات العامة... ومع ذلك، فلا تزال العديد من الفصائل العلمانية الدنيوية على مواقفها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخوفها منه، وشكها في أصحابه»[١].

كما ذكر أن بعض العلمانيين في انتقاداتهم لتلك الاجتهادات يحتجون على أصحابها بالنصوص الشرعية، حيث قال: «فهؤلاء الدنيويون العلمانيون حين يأخذ الإسلاميون هذه المواقع الاجتهادية التأويلية المتقدمة، يسارعون هم إلى احتلال مواقع الماضويين، والتمترس بذات النصوص التي يتمترس الماضويون وراءها.

يقول أحدهم: «كنا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعًا، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات»[٢]!!.

سابعًا: الموقف السلبي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف:

ويتجلى ذلك فيما أطلق بعض أصحاب هذا الاتجاه من أوصاف على هذا المذهب وأتباعه، من مثل: المذهب النصوصي، مذهب الجمود على الموجود، الفقه البدوي، النصوصيون، الحرفيون، عبدة النصوص، الظاهرية الجدد، أهل الجمود والتقليد، ونحو ذلك من الأوصاف.

والسبب في هذا الموقف السلبي يعود إلى عدة أسباب، منها:

١- عدم تصور كثير منهم لحقيقة مذهب السلف بشكل صحيح.

٢- محاكمة مذهب السلف إلى أقوال وآراء وتصرفات خاطئة لأفراد ممن ينتسبون لمذهب السلف، أو قد تكون فهمت خطأ، أو أن الخلاف يسعها، ثم يعمم الحكم على مذهب السلف من خلال ذلك، وهذا تجنٍّ ظاهر.

---

(١) من تقديمه لكتاب حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، (ص٨).
(٢) المصدر السابق، (ص١٩).

٣- أن أصول مذهب السلف تصادم بعض أقوالهم واجتهاداتهم الشاذة؛ فيلجأ بعضهم إلى انتقاص المذهب من أجل تبرير موقفه.

ثامنًا: ضعف الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية:

ومرد ذلك إلى أحد أمرين: أحدهما: ضعف البناء العلمي في العلوم الشرعية؛ مما نتج عنه اجتهادات شاذة، وفهم سيئ للنصوص والأحكام الشرعية وأقوال العلماء، وأحيانًا الخطأ في نسبة تلك الأقوال، ونحو ذلك من الأخطاء الكبيرة.

وثانيهما: ضعف الالتزام بالمنهج العلمي - وإن كانت الأهلية متوفرة- نتيجة للرضوخ للواقع، أو تحكيمًا للعقل، أو غير ذلك من الأسباب.

تاسعًا: وجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات:

كترديد مصطلحات تتضمن معان مجملة من دون تحرير كاف لما فيها من الصواب والخطأ، مثل: التراث، والأصالة والمعاصرة، والتقدم، وحقوق الإنسان، والمواطنة، وغيرها. وكذلك توسيع دائرة مصطلحات شرعية لها مدلول خاص، مثل: المقاصد، والمصالح، والاجتهاد، والتجديد، والوسطية، ونحو ذلك.

وفي المقابل نلحظ عند بعضهم قصورًا في استخدام المصطلحات الشرعية، أو سوء فهم لها، كما حصل من بعضهم تجاه مصطلحات: التأويل، والمجاز، وأهل الذمة، ونحوها.

عاشرًا: غلبة مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية:

وذلك من خلال أمور عدّة، ومنها: توسيع دائرة المباح، وتقليص دائرة المحرم في الشريعة، والأخذ بالرخص فيما دون الحد الشرعي، إلى درجة تجعل من ذلك قاعدة مطردة؛ أدت إلى تأويل بعض النصوص الشرعية المتعلقة بالأحكام، أو تأجيل تطبيقها بحجة المشقة التي قد تكون مبالغًا في تقديرها[١].

---

(١) وقد عمل بذلك كثير من أصحاب هذا التيار، كالقرضاوي وغيره.

حادي عشر: الجهل بالعقيدة الإسلامية، والأحكام الشرعية:

ومن «الأمثلة التي تصور جهل رواد العقلية الحديثة في بديهيات الإسلام، التي يعرفها من لديه أقل معرفة بدينه من المسلمين، من ذلك قول أحدهم: «فهم المسيحية واجب على كل مسلم، بل الإيمان بها حتم عليه، إذ قبل أن يكون المرء مسلمًا يجب أن يكون مسيحيًّا».

ويقول أيضًا: «وفهم المسيحية واجب مقدس على كل مسلم ومسلمة فهو - كطلب العلم - بمثابة الفريضة».

وفي مسائل العلم الشرعي لا يختلف الأمر كثيرًا، حيث يقول أحدهم عن الزكاة بأنها: «تعادل اثنين ونصف بالمائة من رأس المال؛ يؤدى سنويًّا قبل شهر رمضان»... هكذا قبل شهر رمضان![١].

هذه ملامح وسمات عامة لهذا الاتجاه، وقبل الختام أؤكد على ما تمت الإشارة إليه في مطلع الحديث، من أن هذه السمات والأسس موجودة على وجه العموم عند أكثر رموز هذا التيار، وقد لا توجد بعضها عند بعض رموزه، فالكلام هنا عن عموم التيار.



(١) انظر مقال العقل المدرسة العقلانية الحديثة.. سمات وصفات.

المطلب الثالث

التعريف بالاتجاه العلماني

الاتجاه العلماني: هو ذلك الاتجاه الذي يتبنى القيم والمفاهيم العلمانية، كلية أو جزئية، وهو الاتجاه الذي يقوم على النظرة العلمانية للحياة، ويقيم عليها موقفه وأحكامه وتعاملاته وسائر شؤونه.

ولمعرفة حقيقة الاتجاه العلماني لابد لنا أولًا من معرفة العلمانية وحقيقتها.

أ - مفهوم العلمانية:

العلمانية كلمة أعجمية مترجمة، ويطلقها المنادون بها على أنها ترجمة لكلمة (secularism) الإنجليزية، أو كلمة (secularite) الفرنسية، ومعناها العِلم.

ويذهب جماعة من الباحثين إلى أن هذه الترجمة خاطئة من حيث الاشتقاق اللغوي؛ لأن النسبة إلى العلم بالإنجليزية هي (scientific) وبالفرنسية هي (scientifique).

والترجمة الصحيحة للكلمة هي «اللادينية أو الدنيوية، وبمعنى أخص تطلق على ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد[(١)].

ويرى آخرون بأن العلمانية مشتقة من لفظ «العَلم»، وهو بمعنى العالم أو العالم الدنيوي، وعليه؛ «فالعلمانية ليست اشتقاقًا غير سليم من العالم، أو ترجمة خاطئة رُدت على العِلم. إنها من العَلم أي العالم؛ ولهذا لا يجوز لفظها إلا بفتح العين، وإلا فقدت الكلمة مضمونها ومعناها وأصلها الغربي»[(٢)].

---

(١) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، طبعة دار الهجرة، (ص٢١).

(٢) انظر: العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، دار طلاس، دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٧م،=

وبالنظر إلى ما سطره الباحثون في محاولات توصيف هذا المصطلح؛ فإننا سنجد عدّة توجهات، ومن أشهرها:

١- في «دائرة المعارف البريطانية»: هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها[١].

٢- وفي قاموس «العالم الجديد» لـ «وبستر»، أن العلمانية تطلق بإزاء أمرين:

أحدهما: الروح الدنيوية، أو الاتجاهات الدنيوية، ونحو ذلك، وعلى الخصوص: نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

والثاني: الاعتقاد بأن الدين والشؤون الكنسية لا دخل لها في شؤون الدولة، وخاصة، التربية العامة[٢].

٣- وفي معجم أكسفورد فإنها تطلق بإزاء:

أ- دنيوي، أو مادي، ليس دينيًّا ولا روحيًّا، مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية، الحكومة المناقضة للكنيسة.

ب - الرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية[٣].

٤- وفي المعجم الدولي الثالث الجديد أنها: اتجاه في الحياة، أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادًا مقصودًا، فهي تعني مثلًا السياسة اللادينية البحتة في الحكومة.

= (ص١٢- ١٣)، وانظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، (ص٣٧- ٣٨).

(١) Ency. britnnicavol. Ipx: (19).

(٢) New world Dictio (128).

(٣) Oxford Advanced learner's Dic: Of current English: (785).

وفيه أيضًا أنها: نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي، دون النظر إلى الدين[١].

٥- ويعرفها المستشرق «آربري»[٢] بقوله: إن المادية العلمية والإنسانية والمذهب الطبيعي والوضعية؛ كلها أشكال للادينية، واللادينية صفة مميزة لأوربا وأمريكا، ومع أن مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط، فإنها لم تتخذ أي صبغة فلسفية أو أدبية محددة، والنموذج الرئيسي لها هو فصل الدين عن الدولة في الجمهورية التركية[٣].

والواقع أن مبدأ العلمانية الذي تقوم عليه إنما هو نظرة مسيحية أصلًا؛ لأنها ثمرة دين يجعل ما لقيصر لقيصر، وما لله لله[٤].

هذه جملة مفاهيم العلمانية في العالم الغربي، ومن ثم جرى نقلها إلى العالم العربي والإسلامي مع التلاعب ببعض مكوناتها الأساسية، ليمكن ترويجها، والدعوة إليها، وإعادة توطينها.

ومن المعلوم أن الإسلام لا يقر مبدأ «العلمانية» التي هي ثمرة من ثمار الفكر الأوربي المسيحي، والذي كان تركيبًا جسورًا - على حد تعبير توبيني آين[٥] - من

---

(١) Webester's Third New Internationl DIC : (2053).

(٢) آرثور جون آربري (١٩٠٥ - ١٩٦٩)، مستشرق بريطاني اختصّ في التصوّف والأدب الفارسي، مستشرق بريطاني، اختصّ في التصوّف والأدب الفارسي، قام بترجمة القرآن وبتعريف الغرب على جلال الدين الرومي: انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(٣) انظر هذه التعاريف في كتاب وباء العلماينة، وهل له مبرر في العالم الإسلامي، وهو ملخص سِفر العلمانية، للشيخ سفر الحوالي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، بدون بيانات النشر، (ص١١- ١٤).

(٤) انظر: سقوط العلمانية، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، (ص١٨).

(٥) أرنولد جوزف توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥)، أشهر مؤرخي القرن العشرين، من أعماله: دراسة للتاريخ، انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

المسيحية، والفلسفة اليونانية، والقانون الروماني[١].

إن الإسلام دين شمولي، يقدم منهجًا شاملًا لحياة الإنسان في كل مراحلها وجوانبها، ليس فيه ديني وغير ديني، بل كل حياة المسلم في مختلف جوانبها خاضعة لتعاليم لهذا الدين القويم.

ب - **مضامين العلمانية:** وبناءً على ما تقدم من تعريف العلمانية في اللغة وفي اصطلاح الباحثين؛ فإنه يمكننا النظر في مضامين العلمانية[٢]، ومكوناتها التي تقوم عليها، ويمكن تحديد هذه المضامين في الأمور التالية:

أولًا: فصل الدين عن الدنيا كمجالين مختلفين: فالدنيا هي جملة أشكال الحياة المجتمعية والثقافية والعلمية، وأما الدين فهو علاقة فردية تقوم بين المؤمن والإله.

و«هذه الخصوصية الأولى لمضمون العلمانية تبرز أمرًا جوهريًّا ألا وهو عدم الخلط بين الدنيوي والديني، بحيث لا يسيطر الديني على النشاط الدنيوي ويوجهه، بدءًا بالحياة العلمية، ومرورًا بالحياة الثقافية»[٣].

فالعلماني بهذا الاعتبار هو الذي يقر مبدأ الفصل بين الدين والدنيا.

ثانيًا: فصل الدين عن الدولة: وذلك بناءً على أن القرار في القضايا السياسية والحقوقية راجع إلى الفرد والأمة، وليس للدين.

إن فصل الدين عن الدولة أمر أساسي في العلمانية، ومن هنا كان أول مظهر من مظاهر الدولة العلمانية هو التعليم الدنيوي، وجعل التعليم الديني أمرًا خاضعًا لخيار المجتمع المدني[٤].

---

(١) انظر: سقوط العلمانية، أنور الجندي، (ص١٩).

(٢) انظر هذه المضامين مفصلة في كتاب العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، (ص١٣).

(٣) العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، (ص١٣).

(٤) نفس المصدر السابق، (ص١٤ - ١٥).

ثالثًا: المواطنة بانتماء الفرد إلى الدولة بمعزل عن معتقده الديني: فلا يمكن أن تقوم المواطنة - بمعنى المساواة التامة- ؛ إلا في دولة علمانية، ذلك أن المواطنة هي ذلك الإنسان الفرد الذي انتقل من مجرد فرد إلى شخص يملك حقوقًا وعليه واجبات يحددها انتماؤه إلى دولة القانون[(١)].

فهذه أبرز مضامين العلمانية عند كثير من دعاتها.

أما فيما يتعلق بالتوجهات العلمانية في العالم الإسلامي؛ فيمكن تقسيمها إجمالًا إلى تيارين أساسيين[(٢)]:

الأول: وهو تيار التأسيس: وهم البذور الأولى لنشأة الاتجاهات العلمانية في العالم الإسلامي، وهذه الفترة التأسيسية استغرقت النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، وتحديدًا في الفترة (١٩٠٠م - ١٩٦٠م)، ومن أشهر رموزها: قاسم أمين[(٣)]، وطه حسين[(٤)]، وأحمد لطفي السيد[(٥)]، وخالد محمد خالد

---

(١) العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، (ص١٥).

(٢) انظر:

http//:www.shareah.com/index.php?/records/view/action/view/id/2521

(٣) قاسم أمين: (١٨٦٣- ١٩٠٨)م، من أشهر دعاة تحرير المرأة، وهو أحد تلامذة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، له أطروحات تغريبية تدعو إلى ترك المظاهر الإسلامية والأخذ بالمدنية الغربية، ومن أشهر كتبه: المصريون، وتحرير المرأة. انظر الأعلام للزركلي (٥/ ١٨٤)، وموسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني (٢/ ١٦٠٥).

(٤) طه حسين: (١٨٩٩- ١٩٧٣)م، أكبر دعاة التغريب، وصاحب كتاب «في الشعر الجاهلي»، الذي مؤداه أن القرآن الكريم ليس وحيًا من الله، له آراء منحرفة كثيرة تدل على حقد دفين على الإسلام، ويدعو إلى الحكومة الوطنية اللادينية، وله: على «هامش السيرة»، «الشيخان»، وغيرها، انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (٢/ ٤٨٢).

(٥) أحمد لطفي السيد: (١٨٧٢- ١٩٦٣م)، ويسمى أستاذ الجيل، من دعاة القومية المصرية، أنشأ مجمع اللغة العربية، وأسس الجامعة المصرية، عُيِّن وزيرًا للمعارف، ثم وزيرًا للداخلية والخارجية، تأثر بأفكار الأفغاني، واشتغل بالفلسفة، ونقل عن أرسطو أربعة من كتبه. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ١٠٢- ١٠٥).

إسماعيل[١]، وعلي عبد الرازق[٢]، وغيرهم.

وارتكزت أطروحات هذا التيار على جملة قضايا، ومن أبرزها:

☆ مدح الغرب وإطراؤه، كما في كتابات طه حسين، وقاسم أمين.

☆ ادعاء علمانية الإسلام، كما عند خالد محمد خالد، وعلي عبد الرازق.

☆ ادعاء عدم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، كما في كتابات محمد أحمد خلف، وعلي عبد الرازق.

☆ التركيز على قضية المرأة وتحريرها، كما في كتابات قاسم أمين، وغيره.

ويلاحظ على هذا التيار الفجاجة في الطرح، والوضوح في الغايات، والتقارب الكبير مع الغرب، والتأثر الواضح بقيمه ومفاهيمه إجمالًا.

الثاني: وهو التيار الحديث: وهم الذين جاءوا فيما بعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، (ما بعد ١٩٦٠م تقريبًا).

ويلاحظ على هذا التيار تطور أسلوب الطرح لديهم، من الوضوح والفجاجة

---

(١) خالد محمد خالد: صاحب كتاب «من هنا نبدأ»، وهو تكرار لأفكار علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم» لكن مع وقاحة ونزق، ثم تطامن صوته إثر صدور كتابه ذاك ورد أهل العلم عليه، ليظهر مرة أخرى في العهد الناصري ككاتب إسلامي، وبعد زوال تلك الفترة راجت فكرة رجوعه عن أفكاره تلك. انظر: مجلة البيان. العدد (٣٣) (ص٨٠) ربيع الآخر ١٤١١هـ.

(٢) علي بن حسن بن أحمد بن عبد الرازق: (١٨٨٨- ١٩٦٦)م، صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي قضت فيه الحكومة المصرية وقتها بجمع نُسخه وإحراقها، وسحْب شهادة العالمية من مؤلفه، وفصله من وظيفته كقاضٍ شرعي في المنصورة، وقد أصدر عنه الملك فاروق بعد ذلك عفوًا في عام ١٩٤٧م، وعيّنه وزيرًا للأوقاف. وكان يُعارض فكرة الخلافة، وينكر أن يكون في القرآن أو السنة أي شيء يشهد بهذه الخلافة ووجوبها. انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٢٧٦). وانظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، (٢/ ٩٠٣- ٩٠٥).

(كما عند تيار التأسيس)، إلى الطرح الحديث الذي اتسم بكثير من التمويه والخداع، والدعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإلحاح عليه، وادعاء أن المهم هو أساس الإسلام، وأن رسالته المهمة تكمن في إصلاح النفوس وتزكيتها وتهذيب الأخلاق، والقول بتغيير الفتوى بتغير الزمان، وأن إدخال الدين في السياسة والاقتصاد تدنيس وانتقاص له[١]، وغيرها من الأطروحات التي سيأتي مزيد تفصيل لها.

ج - أهم الأسس والسمات التي قام عليها الاتجاه العلماني المعاصر:

المتتبع لجملة آراء وأفكار الاتجاه العلماني المعاصر؛ يجد أنها قامت على كثير من المبادئ التي قامت عليها التيارات العلمانية الغربية، وأن الكثير من أفكارها استُقيت من تلك التيارات.

بيد أن هذه زادت عليها جملة من الآراء التي استقتها من طبيعة صراعها مع التيارات الإسلامية المعاصرة بمختلف أطيافها. وينبغي ملاحظة أن هذه السمات والأسس موجودة على وجه العموم عند أكثر رموز الاتجاه العلماني، وقد لا توجد عند بعض رموزه، فالكلام هنا عن عموم التوجه.

وباستقراء أقوال وآراء أصحاب هذا الاتجاه يمكن تلخيص أبرز سمات هذا الاتجاه والتي يشترك فيها معظم المنتمين إليه على النحو التالي:

١- حرية الفكر المطلقة.

٢- حرية التدين المطلقة.

٣- حرية المرأة ومساواتها بالحقوق والواجبات مع الرجل.

٤- التعددية السياسية.

---

(١) انظر:
http//:www.shareah.com/index.php?/records/view/action/view/id/2521

٥- المطالبة بالإصلاح الديني.

٦- فصل الدين عن الدولة.

٧- إخضاع المقدس والتراث للنقد العلمي.

٨- تطبيق الاستحقاقات الديمقراطية.

٩- محاربة المجتمعات الديكتاتورية والعسكرية التي تسببت فيما أطلق عليه بـ: «كوارث الاستقلال».

١٠- المناداة بإقامة المجتمع المدني.

١١- إحياء دعوة الإصلاح الديني من جديد.

١٢- التأكيد على العلمانية، وفصل الدين عن الدولة[١].

ثم في منتصف القرن العشرين ظهر تيار تنويري ليبرالي جديد، يتبنى أفكار من سبقوه، ويضيف عليها:

١٣- المطالبة بإصلاح التعليم الديني الظلامي.

١٤- الدعوة إلى محاربة الإرهاب الديني وغيره.

١٥- تأكيد إخضاع المقدس والتراث والقيم الأخلاقية للنقد العميق.

١٦- اعتبار موقف الدين العدائي من الآخرين موقفًا بُني على ظروف معينة قبل أربعة عشر قرنًا، ولم تعد موجودة اليوم.

١٧- الأحكام الشرعية وضعت لزمانها ومكانها، وليست عابرة للتاريخ.

١٨- الفكر الديني الذي جاء به الفقهاء - وليس الدين الرسولي - يقف حجر عثرة أمام الفكر الحر والفكر العلمي.

---

(١) انظر: أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص٨٦ - ٩١).

١٩- لا ولاء مطلقًا للماضي، وفهم الحاضر يدفعنا لإعادة النظر في الماضي.

٢٠- لا يمكن إنتاج الحاضر بتاريخ الماضي، وخاصة التراث الثقافي الذي أقام مجزرة معرفية، وعادى الفلسفة، بقيادة ابن تيمية والسيوطي وابن القيم وغيرهم، وطرد العقل، واضطهد المعتزلة، وحرّم علم الكلام والمنطق، ووضع النصوص الدينية المزورة التي تحارب الفلسفة والحكمة والعقل.

٢١- تبني الحداثة العربية كاملة، باعتبارها القائد إلى الحرية.

٢٢- تحرير النفس العربية من أوهامها، ومن السحر والشعوذة، ومن ماضيها، ومن حكم الأسلاف الذين يحكمونها من قبورهم.

٢٣- عدم الحرج من الاستعانة بالقوى الخارجية لدحر الاستبداد وتطبيق الديمقراطية، كما استعانت أوربا بأمريكا لدحر النازية والفاشية.

٢٤- لا حرج من أن يأتي الإصلاح من الخارج بالطرق الدبلوماسية، سواءً على ظهر جمل عربي، أو دبابة بريطانية، أو بارجة أمريكية، أو غواصة فرنسية.

٢٥- الإيمان بأنه لا حل للصراع العربي مع الآخرين (فلسطين وغيرها) إلا بالحوار والمفاوضات والحل السلمي.

٢٦- الإيمان بالتطبيع السياسي والثقافي مع الأعداء، وأن الاتفاقيات السياسية هي طريق السلام.

٢٧- الوقوف إلى جانب العولمة وتأييدها، وأنها سبيل الازدهار الاقتصادي، والحداثة السياسية والثقافية.

٢٨- المطالبة بالمساواة التامة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة.

فهذه أبرز الأسس التي قام عليها الاتجاه العلماني في العالم الإسلامي[١].

---

(١) انظر فيما تقدم: أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، (ص٨٦ - ٩١).

وسيأتي - بإذن الله - فيما يلي من المباحث تفصيل حديث لبعض هذه العناصر، وبيان شواهدها.

وبما تقدم من السمات والأسس التي قام عليها التيار العلماني المعاصر في العالم الإسلامي؛ فمن الواضح لكل متابع ذلك الارتباط الفكري والأيدلوجي الوثيق بين أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في العالم الإسلامي اليوم، وبين الغرب بفكره ورؤاه على وجه العموم.



المبحث الثاني

الجذور التاريخية لنشوء الدولة المدنية

❑ **المطلب الأول:** نظرية الحق الإلهي والعقد الاجتماعي.

❑ **المطلب الثاني:** نشأة المجتمع المدني وظهوره في العالم الإسلامي.

المطلب الأول

نظرية الحق الإلهي والعقد الاجتماعي

تعتبر نظرية «الحق الإلهي والعقد الاجتماعي» من أهم النظريات التي قامت عليها الفلسفة العامة للدولة المدنية والمجتمع المدني الحديث، والتي شكلت المرتكزات الأساسية التي قامت عليها الحياة السياسية المعاصرة في العالم الغربي، واستمدت منها رؤاها.

وتكمن خطورة هذه النظرية وتأثيراتها في أنها لعبت دورًا مهمًّا وحاسمًا في التقليل من أهمية الكنيسة، وإضعاف نفوذها، والحد من سطوتها، والتقليل من رؤيتها القائمة على أساس أن كل قوة لها تأتي من الله، وكل حكم تصدره إنما هو حكم الله.

«لقد ظلت نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو محتفظة بنفوذها وقتًا طويلًا بعد وفاته، حتى إن دولًا كثيرة، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية؛ استلهمت بعض جوانبها، والكثير من روحها وهي تخطط لسياساتها، كما اعتبرت هذه النظرية الروح المحرك أيضًا للثورة الفرنسية ذاتها»(١).

وتبرز أهمية موضوع (نظرية الحق الإلهي والعقد الاجتماعي) فيما يتعلق بالدولة المدنية؛ بسبب الارتباط الوثيق بينهما؛ ذلك أن هذه النظرية كانت هي الأساس الفكري الذي قامت عليه الدولة المدنية الحديثة في العالم الغربي. وبناءً على هذه النظرية تخلصت أوربا من الحكم اللاهوتي أو الحق الإلهي القسري، وانتقلت إلى الحكم البشري بالتراضي، أو ما يسمى بالعقد الاجتماعي، كما هو الحال في

---

(١) الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، محمود أبو زيد، مكتبة غريب، القاهرة، (ص١٠٩).

الولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وسائر دول أوربا على وجه العموم.

فنظرية العقد الاجتماعي برزت لمواجهة نظرية الحق الإلهي للملوك في الحكم، والتي كانت تؤسس للحكم على أسس دينية، وهكذا نشأ المفهوم وتطور مرتبطًا بتطور مفهوم الدولة الحديثة في الغرب[١].

يقول جان جاك روسو، وهو من أهم وأبرز منظري نظرية «الحق الإلهي والعقد الاجتماعي»: «بما أنه ليس لإنسان سلطانٌ طبيعي على مثله، وبما أن القوة لا تُوجِب أيَّ حق، فإن العهود تظلُّ أساسًا لكل سلطان شرعي بين الناس»[٢].

إن جان جاك روسو يؤكد في مقولته هذه على أنه ليس لأحد أن يتسلط على الآخر؛ لأن الحالة الطبيعية هي انفراد كل إنسان بشخصه، واستقلاله عن أي سلطة أخرى، مهما كان لها من القوة والقدرة. وحيث إن الناس يحتاجون لما يصلح أمورهم، وينظم علاقاتهم ببعضهم؛ فليس من سبيل لذلك (كما يرى) سوى العهود والعقود التي يتعاقدون بها فيما بينهم، ومن هنا نشأت قضية العقد الاجتماعي.

فنظرية (الحق الإلهي والعقد الاجتماعي) هي المرتكز الذي نشأت منه قضية العلمانية في المجتمعات الغربية، أو ما يسمى بانتقال الحكم من السماء إلى الأرض.

إذًا تحصّل لدينا أمران؛ أحدهما الحق الإلهي، والآخر هو العقد الاجتماعي.

ويمكننا الفصل (نظريًّا) بين جزئي هذه النظرية، وتقسيمها إلى وحدتين متسلسلتين يشكلان التسلسل التاريخي لهذه النظرية (إن صح تسميتها بذلك)؛ وهما الحق الإلهي، والعقد الاجتماعي.

---

(١) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون، حسنين توفيق إبراهيم، (ص١١ - ١٢).

(٢) العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، جان جاك روسو، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤م، (ص٣٥).

وفيما يلي تفصيل لجوانب هذه النظرية، وارتباطها بالدولة المدنية.من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: الحق الإلهي:

تقوم الفكرة الأساسية للحق الإلهي على أساس أن الكثير ممن كانوا يحكمون الناس في العصور القديمة، من الملوك وزعماء القبائل وغيرهم؛ كانوا يقدمون أنفسهم على أنهم يحكمونهم؛ لأنهم بمثابة آلهة لهم، أو باعتبار أنهم كانوا يستمدون سلطتهم ونفوذهم وقراراتهم من الآلهة.

والمتأمل في أحوال تلك الدول والمماليك يجد «أن الحكام كانوا في الغالب يدعون إلى سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة، ويعتقدون إنما هي مستمدة من الإرادة الإلهية»[1].

وقد عرف التاريخ نماذج عدّة لذلك، كأباطرة الروم والفراعنة وغيرهم، ومن أشهرهم فرعون موسى حينما قال (فيما حكى الله عنه): ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤].

ثم شهد التاريخ نماذج متعاقبة ممن ادّعوا أن لهم تفويضًا إلهيًا في حكم الناس، وأن معهم مصدرًا ربانيًا سماويًّا يتسلطون به على الناس.

وعلى سبيل المثال، فقد «كان النظام السائد في أوربا حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر، يجمع بين عناصر الحكم المطلق من النظام الإقطاعي البالي، وبين عناصر البنية البرجوازية الصاعدة»، «ويقوم الحكم المطلق على نظرية الحق الإلهي للملوك، باعتبارها السلطة المرجعية الإيديولوجية الدينية والسياسية، لتدعيم سلطانهم، ومرجعية حكمهم.

وتقر نظرية الحق الإلهي بأن الدين هو السلطة المرجعية للسلطة، وهو الذي

---

(١) انظر: معد أحمد شريف، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م، (ص٦).

يقرها، فسلطة الملك على وجه الأرض تضاهي سلطة الله في السماء، وما الملك إلا صورة الله الحية، ووكيله على الأرض. أما الشعب فما عليه إلا الإذعان، والطاعة العمياء، والخضوع المطلق لراعي المصلحة العليا»[(١)].

وهكذا كان يتسلط الكثير من الملوك والزعماء على الممالك والدول في تلك العصور، ويستعبدونهم بأسوأ أنواع الاستعباد، ويستغلونهم أبشع ما يكون الاستغلال. كيف لا؟ وهم (فيما يزعمون) يحكمونهم باسم الإله، ويتصرفون معهم وفق الإرادة الإلهية... «إن نظرية الحق الإلهي أسهمت إسهامًا كبيرًا في إضفاء صفة الحكم الإلهية على الملك، باعتباره حاكمًا مطلقًا بهالة من القدسية والاحترام الديني، ويتمتع بكل السلطات، فضلًا عن سلطانه غير المحدود»[(٢)].

ويمكن تلخيص أهم مرتكزات نظرية الحق الإلهي في الحكم، كما صاغها المؤرخ الفرنسي Bossuet في النقاط التالية:

أولًا: أن هذه السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض، وعن طريقهم يدير شؤون مملكته.

ثانيًا: السلطة الملكية سلطة أبوية، والملوك الذين يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري، وعلى ذلك فقد كان الملوك على غرار صور الآباء.

ثالثًا: الملك ليس ملزمًا في أن يقدم تبريرًا لما يأمر به، وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث أنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته.

رابعًا: طاعة الرعية العمياء، فليس لتلك الرعية أن تعترض على عنف الأمراء، إلا متى كان الاعتراض مقرونًا بالاحترام والتعظيم والدعوات الصالحة لهم من غير

---

(١) انظر المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي، توفيق المديني، مرجع سابق، (ص٤٠- ٤٢).

(٢) انظر نفس المصدر، (ص٤٠).

فتنة ولا شغب[١].

وبهذه المبادئ والمنطلقات الجائرة ضاق الناس ذرعًا بالملوك وبأنظمة الحكم التي كانت تسيطر عليه.

وفي المقابل انطلق الكثير من فلاسفة الغرب للبحث عن مخارج فلسفية للهروب من تلك الأزمة والمعضلة، ومحاولة تبرير تسلط أولئك الملوك، وإسباغ نوع من الهالة والقدسية على حكمهم وملكهم.

لقد «ظهر فلاسفة وباحثون برروا هذا الاستبداد والعبودية في قوالب متعددة؛ فجاء هوبز ليتملق ملوك عصره مطالبًا بأن لهم الحق في سلطة مطلقة يستطيعون بها تنفيذ العقد الموهوم، وكذلك كان جان بودان[٢] (١٥٩٦) وجروتس[٣] (١٦٤٥) من المدافعين عن الحكم المطلق، ويعلل بودان ذلك بأن الحكم غير المطلق معرض للثورات والفتن وصراع الأحزاب، أما جروتس فيدافع عن الاستبدادية بذريعة أنها أفضل السبل لتطبيق القانون الطبيعي، وأن الناس إذ قد ارتضوا هذا النوع من الحكم، فليس من حقهم أبدًا أن يتراجعوا عنه.

وفي القرن التاسع عشر تطورت هذه الأفكار على يد هيجل (١٩٠٠)، ومدرسته التالية التي تمثل حلقة وصل بين العقائد المسيحية وبين النظريات الفلسفية المجردة، ولعل أعظم ما حققوه هو تحويل الدين إلى فكر ومنطق.

ويرى هيجل أن التاريخ هو عبارة عن (تطور منطقي قائم على أساس مفهوم التقدم نحو النظام والمعقولية والحرية)، والدولة ليست مصطنعة عن طريق عقد

---

(١) نفس المصدر السابق، (ص٤١) وما بعدها.

(٢) جان بودان (١٥٣٠- ١٥٩٦)، فيلسوف فرنسي، لم تعجبه التعاليم المسيحية فانتقدها وحكم عليه بالسجن، ثم صار داعية للنزعة الإنسانية، أحد مؤسسي القانون الدولي، وفلسفته مزيج من الأفلاطونية المحدثة والأرسطية والعبرية. من مؤلفاته: طريقة للفهم السهل للتاريخ، وستة كتب عن الجمهورية، وغيرها، انظر موسوعة الفلسفة (١/ ٣٣٠).

(٣) أحد أشهر الفلاسفة المدافعين عن الحكم المطلق في فرنسا، مات سنة (١٦٤٥م).

اجتماعي أو غيره، بل هي كائن طبيعي له وجوده المتميز؛ إذ هي تجسيد للحرية التي يرنو إليها التطور التاريخي.

والتاريخ - في نظره- ظل يتطور وفق قانون: الجدلية حتى بلغ القمة في الدولة البروسية[١] - التي كانت معاصرة لهيجل - ففيها تجسد المطلق والحرية والألوهية!!

وقد تعرضت هذه النظرية إلى نقد عاصف من قبل أنصار النظريات الأخرى بسبب تقديسها الزائف للاستبداد.

وعلى الرغم من ذلك فقد اشتق منها ماكس فيبر[٢] نظريته في الكاريزما[٣]، ومعناها - عنده - القوة الخاصة التي منحتها الطبيعة للقلة المختارة، للدلالة على الزعماء الذين يقوم نفوذهم على اعتقاد عام عند الناس بأن روحهم من روح الله مثل يوليوس قيصر ونابليون.

والحق الذي لا مرية فيه أن الحكام الذين مارسوا الطغيان متسترين بهذه الدعوى هم أبعد ما يكون عن تنفيذ القانون الإلهي، بل لقد كان الحكام الطغاة الذين يتبجحون بنظرية الحق الإلهي يمثلون أسوأ النماذج للجبروت والاستبداد.

وهكذا كلما ابتعد الحاكم عن الحكم بما أنزل الله، وأخذ بحثالات عقول

---

(١) بروسيا نسبة إلى اسم السكان الأصليين البروسيين ذوي الأصول البلطيقية، كان لهم دولة كبيرة، انتهت على يد الحلفاء بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت تقع في أجزاء من أراضي ألمانيا وفرنسا وروسيا، وكانت القيم البروسية جزءًا أساسيًّا من أسباب بروزهم كقوة عظمى. انظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٢) ماكسيميليان كارل إميل ويبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠)، عالم ألماني، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث وإدارة مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، أهم مؤلفاته: الأخلاق البروتستانتية، وروح الرأسمالية.

(٣) الشخصية الكاريزمية هي التي لها قدرات غير طبيعية في القيادة والإقناع وأسر الآخرين، كما أنها تمتاز بالقدرة على إلهام الآخرين عند الاتصال بهم، وجذب انتباههم أكثر من المعتاد. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

البشر؛ سقط في مهاوي الظلم، وتلطخت صفحة حكمه بصنوف الاستبداد وأنواع الجور.

إذن فليست نظرية الحق الإلهي على حق فيما تضفيه على حكامها من القداسة المصطنعة والعمل حسب تفويض الله وإرادته، وكذلك ليس خصومها على حق في دعوى أن الدين يحبذ الطغيان ويشجع على الاستبداد»[١].

والذي يهمنا هنا هو التأكيد على أن الملوك والحكام في أوربا كانوا قد استغلوا ما أطلق عليه «الحق الإلهي» للتسلط في حكمهم، والعمل وفق أهوائهم وشهواتهم، بمواطأة من الكنيسة ورجالها. ونتيجة لذلك ظهرت الدعوة إلى قضية «العقد الاجتماعي» للتخلص من الحق الإلهي. وهي ما سأتناوله بشيء من الإيجاز فيما يأتي.

المسألة الثانية: العقد الاجتماعي:

بداية لا بد من الإشارة إلى أن بذور فكرة العقد الاجتماعي قديمة جدًّا، حتى إنه «يمكن تتبع جذور نظرية العقد الاجتماعي في الفكر البشري إلى السفسطائيين اليونانيين، ومن ثم الأبيقوريين الذين رأوا أن المجتمع المدني نشأ نتيجة عقد منفعي بين الأنانيات الفردية بهدف الحصول على الأمن.

وقد كان هذا العقد يتحقق بقسم الحكام أمام سكان المدينة بأن لا يغالوا في الحكم مقابل قسم السكان لملوكهم باحترام حكمهم وقراراتهم»[٢].

وحيث إن فكرة هذا العقد صارت تحقق المصلحة لجميع أطرافها، فقد تم التراضي عليها تلقائيًّا، «أنه العقد الديني الذي أسس لحكم الكنيسة، وهو قائم على فكرة الطاعة مقابل الفردوس، الدنيا مقابل الآخرة، ثم تحول هذا الحكم ليصبح

---

(١) انظر للفائدة: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن الحوالي.

(٢) المجتمع المدني والدولة قراءة تأصيلية مع إحالة للواقع الفلسطيني، عاطف أبو سيف، (ص٢٢).

حكم الملك المطلق (الديكتاتور) بوصف هذا الملك راعي الكنيسة»(١).

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن «تطور فكرة العقد، وظهورها بمفهومها الحديث ذي الطابع المنهجي الذي يتخذ شكل النظرية المتكاملة، يرجع الفضل فيه ولا شك إلى تلك الكتابات التي ظهرت في نهايات القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر، وبخاصة كتابات تومس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م)، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م)، وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م)، الذين اعتبروا أشهر ثلاثة مفكرين ارتبطت أسماؤهم بالنظرية»(٢).

حالة الطبيعة عند هوبز:

وقبل أن يعرض هوبز لنظريته السياسية المتعلقة بالعقد الاجتماعي؛ يقدم لها بما يسمى بحالة الطبيعة، وهي حالة افتراضية تصورية، يغيب فيها المجتمع، ويرجع الناس إلى الحالة البدائية، والتي يتصور فيها أن كل إنسان تتملكه الرغبة والشهوة في السيادة والسيطرة على الآخرين، وهذه الرغبة الموجودة لدى كل النفوس تولد الصراع والمنافسة بينها، أو على حد تعبيره تصير الحال: (حرب الكل ضد الكل)، وهكذا تكون حالة الطبيعة عند هوبز، وهي حالة تخيلية تصورية، وليست واقعًا أو تاريخًا. «من هنا يمكن القول: إن حالة الطبيعة افتراض منطقي يقدمه هوبز لبناء فلسفته السياسية»(٣).

العقد الاجتماعي مخرجًا من حالة الطبيعة:

وخروجًا من معضلة حالة الطبيعة المتصورة عند هوبز، جاءت فكرة التعاقد الاجتماعي.

---

(١) نفس المصدر السابق، (ص٢٢).

(٢) الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، محمود أبو يزيد، مكتبة غريب، القاهرة، (ص٥).

(٣) البيعة عند مفكري أهل السنة، والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، أحمد فؤاد عبد المجيد، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م، (ص٢٤٦).

فـ«العقد الاجتماعي تتجلي فكرته في أن الناس كانوا يعيشون في البداية على الطبيعة القائمة على النزاعات والحروب مما دعاهم إلى التفكير في إنشاء تنظيمات اجتماعية تنظم علاقاتهم الاجتماعية للدفاع عن أنفسهم من الأخطار الخارجية، وهذا يتم من خلال تنازل كل فرد عن قسم من أنانيته الفردية لكي يلتزم أمام الآخرين ببعض الواجبات من أجل تكوين تنظيم يساعدهم على البقاء، ولكي يستمر تنظيم الأفراد الاجتماعي يجب أن يخضعوا إلى قادة أكفاء قادرين على توجيه حياتهم الاجتماعية وحمايتهم؛ كل هذه الظروف عملت على ظهور فكرة العقد الاجتماعي بشكل طوعي دون إلزام أو إكراه»[١].

وهنا لابد من التأكيد على قضية التنازل الفردي عن الحق، والذي يشمل كل الأفراد، لتتحقق الصياغة التعاقدية عند هوبز.

وبناءً على ما تقدم؛ فيمكننا ترتيب الخطوات الثلاث التصورية عند هوبز في الانتقال من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي على النحو التالي:

أولًا: الحكم بالحق الإلهي كواقع موجود.

ثانيًا: الرجوع إلى الحالة الطبيعية بالتخلي عن الواقع الموجود.

ثالثًا: الانتقال والوصول إلى التعاقد الاجتماعي.

وفي سبيل ذلك اجتهد الكثير من فلاسفة الغرب في محاربة ما يسمى بالحق الإلهي للوصول إلى العقد الاجتماعي.

لقد «كان قلق هوبس ولوك ورسو هو نفي شرعية الحق الإلهي، ومن هنا كان التركيز على «المدني» بوصفه عكس «إلهي»، ونتيجة ذلك بأن المجتمع المدني كان ينظر إليه على أنه يشمل كل ما ليس كنسيًا أو بابويًا»[٢]. ومن هنا نشأت علمانية

---

(١) انظر: htm. aqd /1 /jurnal /html /karbala /com. ahlulbaitonline

(٢) انظر: المجتمع المدني والدولة، قراءة تأصيلية مع إحالة للواقع الفلسطيني، عاطف أبو سيف، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص٢٩).

المجتمع الغربي.

إن نظرية العقد الاجتماعي التي «تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة، أو بينهم وبين الحكام؛ كانت ملاذًا يلجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي في صراعه مع المذهب المطلق»[١].

ولذلك «يفخر هوبز بأنه أقام سلطة الحكام، وكذلك حرية المواطنين وواجباتهم على بديهيات الطبيعة البشرية، وليس على التراث أو سلطة تفوق الطبيعة»[٢].

وبعد التخلص من الحق الإلهي، والوصول إلى نظرية التعاقد الاجتماعي، يتحقق الوصول إلى مرحلة المجتمع المدني.

وذلك أن «مفهوم المجتمع المدني قد ظهر في الغرب مرتبطًا بنظرية العقد الاجتماعي التي برزت لمواجهة نظرية الحق الإلهي للملوك في الحكم، والتي كانت تؤسس للحكم المطلق على أسس دينية، ثم جرت عدة محاولات لضبط عناصر ومكونات المفهوم في سياق تطور المجتمع الرأسمالي ومؤسساته، ويتعلق الأمر بوضع المجتمع المدني أمام الدولة لصياغة مواثيق جديدة تحمي المجتمع من هيمنة الدولة، وتتيح للمؤسسات المدنية التي ينشئها الأفراد إعادة صياغة المجتمع السياسي، وهكذا نشأ المفهوم مرتبطًا بالدولة الحديثة في الغرب»[٣].

هذه هي فكرة الحق الإلهي، وتحولها على يد هوبز إلى التعاقد الاجتماعي، وهي النظرية التي قادت المجتمع الغربي إلى التحول مما كان يعرف بالدولة الدينية أو «الثيوقراطية»، إلى الدولة العلمانية، والتي صارت تعرف بعد ذلك بالدولة

---

(١) البيعة عند مفكري أهل السنة، والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، أحمد عبد المجيد، (ص٢٥٢).

(٢) توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، (ص٣٦٧ - ٣٦٨).

(٣) تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين إبراهيم، مرجع سابق، (ص١١ - ١٢).

المدنية.

فنظرية هوبز في نفي الحق الإلهي، وتحوله إلى العقد الاجتماعي هي التي مهدت الطريق، وفتحت الباب ليتحول المجتمع الغربي إلى ما يعرف بالدولة المدنية.

وختامًا... فقد تعرض العقد الاجتماعي للنقد المؤيد والمعارض، فالمؤيدون يرون أنه لعب دورًا هامًّا في الوقوف في وجه الاستبداد السياسي، حيث عارضت نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب، والمعارضون يرون أنها غير حقيقية؛ لأنها لا تستند على وقائع تاريخية محددة، وأن فكرة (حالة الطبيعة) ليس لها سند علمي صحيح، وأن نظرية العقد غير منطقية لعدم اكتمال أوجه التعاقد[١].

والذي يهمنا هو أن هذه النظرية - على الرغم من التحفظ عليها - ؛ فقد أثّرت في الفكر السياسي الغربي، والفكر السياسي الحديث، وأنها كانت البوابة التي دخلت منها الدولة المدنية.



(١) انظر: البيعة عند مفكري أهل السنة، أحمد فؤاد عبد المجيد، مرجع سابق، (ص٣٣١).

المطلب الثاني

نشأة مصطلح المجتمع المدني، وظهوره في العالم الإسلامي

الحديث عن نشأة المجتمع المدني وظهوره في العالم الإسلامي يقودنا - قبل ذلك - إلى التعرف على أسباب نشأة المجتمع المدني في العالم الغربي قبلًا، ومحاولة استيضاح دوافع ظهوره هناك، والعوامل المصاحبة لنشأته.

وتقدم الحديث معنا أن فكرة المجتمع المدني فكرة غربية المنشأ، بدأت وترعرعت في تلك البيئة، وأخذت أبعادها الفكرية والاجتماعية والسياسية من واقعها الذي نشأت فيه، وكانت ولادتها ونشأتها نتيجة لجملة من العوامل والمسببات التي عايشتها تلك المجتمعات الغربية.

وبنظرة فاحصة، وقراءة متأنية لأبرز وأهم أحداث تلك الحقبة الزمنية من تاريخ المجتمعات الغربية؛ نجد أن الأسباب والعوامل التي ساهمت في نشوء فكرة الدولة المدنية، أو المجتمع المدني؛ عديدة ومتنوعة، ولعلنا فيما يلي نركز البحث في حصر تلك الأسباب، ونلقي الضوء بشيء من الإيجاز على مضامينها ومقتضياتها، ثم ننظر في مدى وجودها أو ما يشابهها في المجتمعات الإسلامية. وذلك من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: العوامل المؤدية لنشوء المجتمع المدني في الغرب:

من المؤكد أن ظهور فكرة الدولة المدنية، والمجتمع المدني؛ لم تكن من قبيل المصادفة المحضة، وإنما كان لظهورها ونشأتها دوافع ومبررات عديدة، ومن أبرزها الأمور التالية:

أولًا: الديانة النصرانية المحرفة:

والمقصود هنا بطبيعة الحال الديانة النصرانية المحرفة، وليست المنزلة من الله

تعالى، حيث دعت المسيحية المحرفة إلى الفصل بين الدين والسياسة، ابتداءً من القول المنسوب للمسيح «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[١].

لقد مثلت هذه المقولة شعار الكنيسة في التعامل مع القضايا السياسية، وأدت إلى استقلال رجال السياسة ومفكريها في أوربا في التعامل مع قضاياهم، والنظر إليها بالمنظور البراجماتي النفعي، ووجدوا أن صيغة التعاقد الاجتماعي المؤدية لنشوء الدولة المدنية؛ هي أقرب الصيغ ملائمة لحالهم وأوضاعهم.

قام أوغسطين[٢] بصياغة مبادئ نظرية المجتمع المدني مستفيدًا مما يسمى بـ«الخطيئة الأولى»[٣]، فقد «حوّل المجتمع المدني من ميدان للحوار والعمل الأخلاقي المشترك؛ إلى آلية قسرية تحقق غايات الله عن طريق إلحاق العقوبة بالفئة الضالة، والتخفيف من وطأة الخطيئة». فـ«الكنيسة لدى أوغسطين مسؤولة

---

(١) إنجيل متى (٢٢/ ١٣- ١٧)، وانظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، التقرير الارتيادي السنوي لمجلة البيان، الواقع الدولي ومستقبل الأمة، الإصدار الخامس، الرياض، ١٤٢٩هـ، (ص٢٧) بتصرف.

(٢) ويسمى القديس أوغسطينوس (٣٥٤- ٤٣٠)م، أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، ويعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفنيون؛ أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي. وتعتبره الكنيسة القبطية قديسًا، بينما يعتبره البعض هرطقيًّا بسبب آرائه حول مسألة الانبثاق. مؤلفاته - بما فيها الاعترافات، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب - لا تزال مقروءة في أنحاء العالم. انظر: ويكيبيديا (الموسوعة الحرة).

(٣) الخطيئة الأصلية هي عقيدة مسيحية تشير إلى وضع الإنسان الآثم الناتج من سقوط آدم. ويتراوح هذا الوضع مابين النزعة الفردية تجاه الخطيئة (ما يدعى الطبيعة الخاطئة)، إلى الفساد التام من خلال الذنب الجماعي.
ويقال: إن الخطيئة الأصلية عندما أكل آدم وحواء الثمر الممنوع من الشجرة التي في الجنة، ويعتقد بأن الخطيئة الأصلية مصطلح لم تعرفه الكنيسة حتى القرن الرابع، وذلك من قبل القديس أغسطينوس الذي ربطه بمفهوم الفعل الجنسي القائم بين آدم وحواء بعد السقوط. أما اليوم، فإن الكنيسة تعرفه على أنه مفهوم لاهوتي يبين حالة الإنسان الذي يكون في تماس مع الشر الخارجي الذي لم يتسبب به وليس لديه يد في صناعته. كما يشير في معظم الكنائس الغربية إلى الشر داخل الإنسان الذي يعتبر مسؤولًا عنه. انظر: ويكيبيديا (الموسوعة الحرة).

عن خلق المجتمع المدني»[١].

وذلك أن الكنيسة كانت حجر عثرة في سبيل تطور وتقدم المجتمع الغربي في شتى مجالاته، كانت تقف بكل قوة في سبيل أي توجه علمي لا يتوافق مع آراء كهنتها، وكانت تعارض أي رأي سياسي لا يحقق مصالحها، بل وتصدر صكوك الحرمان لكل من لا يذعن لها، وتستغل السلطة السياسية في تصفية معارضيها.

ومن النماذج الشهيرة أحد كبار فلاسفة عصر النهضة[٢]جيوردانو برينو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) الذي انتهى نهاية مأساوية. «فقد حرقته محاكم التفتيش؛ لأنه شكك ببعض العقائد المسيحية؛ ولأنه تبنى النظرة العلمية للعالم والكون»[٣].

إزاء ذلك؛ لم يجد المجتمع وسيلة للتحرر من هذه الأغلال إلا بإيجاد صيغة جديدة تضبط حياة الناس، وتخلصهم من مأزق الكنيسة، فكانت صيغة التعاقد الجديدة المعروفة بالعقد الاجتماعي، والذي أفرز بعد ذلك صيغة الدولة المدنية.

ثم توالى منظرو المجتمع المدني على هذه الصيغة التوافقية بين الكنيسة والدولة؛ لتصير الديانة المسيحية أحد مسببات نشوء المجتمع المدني، والدولة المدنية.

---

(١) انظر: المجتمع المدني تاريخ نقدي، حسن ناظم، علي حاكم صالح، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - أربيل - بيروت - الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص١٤ - ١٥) بتصرف، وانظر: المجتمع المدني من اليونان حتى القرن العشرين، جون إرنبيرغ، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - أربيل - بيروت - الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٧١- ٨٩).

(٢) جيوردانو برينو (١٣٧١- ١٤١٥) فيلسوف إيطالي شهير، كان راهبًا في البداية، ولكنه انتقل بعد ذلك إلى الفلسفة، وقد اعتنق نظرية كوبرنيكوس عن دوران الأرض مع أنها كانت محرمة من قبل رجال الدين آنذاك. ولذلك لاحقوه وقبضوا عليه ثم سجنوه لمدة ثماني سنوات. وبعدئذ قطعوا لسانه وأحرقوه بتهمة الكفر، انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (١/ ٢٨٩).

(٣) انظر: موقع تنوير، مقالة: أواخر أيام عصر النهضة.. السير نحو الحداثة، بقلم تيودور ك. راب.

ثانيًا: النظرية السياسة عن الدين والأخلاق، متأثرًا الميكافيلية:

حيث دعا ميكافيلي إلى فصل بظروف العصر الذي نشأ فيه، وطبيعة الديانة والأخلاق الكاثوليكية[١].

لقد كان نيكولاي ميكافيلي[٢] يدرك جيدًا بأن الكنيسة تمرُّ بأسوأ أيامها، وأن الفساد السياسي يضرب بأطنابه في عرض مجتمعه وطوله؛ ولذلك شعر بالحاجة الفعلية للمجتمع المدني.

وفي البداية كان ميكافيلي «معنيًّا بنشوء الدول وانهيارها، وبإمكانات تنظيم صيغ السلطة السياسية، ولكنه اعتبر الدولة المتجددة والقوية شرطًا ضروريًّا للحياة المدنية. أما الشؤون الخاصة المتعلقة بالدين، والعائلة، والاقتصاد، والأخلاق، فكانت ذات أهمية بالنسبة له بقدر ما تؤثر في قابلية الشخصيات السياسية على توحيد المجتمع المدني»[٣].

ففساد الكنيسة وانحطاطها، وفصل الدين عن الأخلاق والسياسة، ومحاولة اغتنام فرصة التقرب من السلطة وتخليصها من تبعات الكنيسة، كل ذلك دعاه إلى طرح نظريته في الدولة المدنية، «فتطلع ميكافيلي إلى أميرٍ خلّاق، وإلى تقاليد المدنية الرومانية القديمة، ليزيل بها المؤسسات البالية، ووضع شروط قيام المجتمع المدني»[٤].

---

(١) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، مرجع سابق، (ص٢٧).

(٢) نيقولا ميكافيلي: (١٤٦٩- ١٥٢٧م)، فيلسوف إيطالي شهير، نقوم فلسفته على أن الدول والأفراد يصدرون في أفعالهم بدافع المصلحة وليس من الأخلاق. ومن أشهر كتبه (الأمير) حيث صاغ فلسفته فيه. انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، (٢/ ١٣٣٥)، وانظر: ملتقى العقيدة والمذاهب المعاصرة.

(٣) انظر: المجتمع المدني من اليونان حتى القرن العشرين، جون إرنبيرغ، (مترجم)، (ص١٢٥) وما بعدها.

(٤) انظر: نفس المصدر، (ص١٢٤ - ١٢٥).

وهكذا ساهمت النظرة الميكافيلية في نشوء فكرة المجتمع المدني.

ثالثًا: حركة الإصلاح الديني البروتستنتي[١]:

ثمة حركات إصلاحية كثيرة ومتفرقة تشكلت منها العقائد البروتستنتية، وهذه العقائد المشتركة بين الفرق البروتستنتية يمكن تلخيصها في الأمور التالية:

١- التبرير والخلاص الأخروي الأبدي إنما يكون بالإيمان وحده، ولا دخل للأعمال في الخلاص، بل هو هدية مجانية من الله، يُنال بالإيمان بالمسيح.

٢- يستندون في عقائدهم إلى الكتاب المقدس وحده، ويرفضون كل عقيدة تأتي من خارجه، مهما كان مصدرها.

٣- الاعتراف بالمسيح وحده معلمًا، ونفي توسط الكنيسة بين الله والمؤمن.

٤- أداء العبادات وقراءة الكتاب المقدس والتراتيل باللغة الوطنية للمُتعبِّد.

٥- رفض عبادة مريم العذراء، ورفض نظام خاص لبناء الكنائس.

٦- الإيمان بالحكم الألفي للمسيح عند مجيئه بجسده ثانية إلى الأرض.

٧- رفض الأسرار والطقوس الكنسية، كالاعتراف وإكرام الأيقونات والصور والتماثيل للآباء والقديسين.

٨- البساطة في مراسيم العبادة، ورفض الرئاسة العامة على الكنائس (روما).

---

(١) حركة الإصلاح البروتستانتية نشأت على يد مارتن لوثر عام ١٥١٧م في ألمانيا، وقد انشقت الكنيسة البروتستانتية عن الكاثوليكية في القرن السادس عشر، ومن الفروق بينهما: الإيمان بالكتاب المقدس فقط (وليس البابوات) مصدرًا للمسيحية، وإجازة قراءته وفهمه لكل أحد دون الاعتماد على فهم بابوات الكنيسة، عدم الإيمان بالأسفار السبعة، واعتماد التوراة العبرانية بدلًا من اليونانية، عدم الاعتراف بسلطة البابا وحق الغفران وبعض طقوس الكنيسة الكاثوليكية. انظر: موقع الدكتور أحمد أبو مطر، أثر حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في عملية التحول السياسي.

٩- لا رهبانية ولا تبتلًا ولا عزوبية ولا فقرًا اختياريًا ولا أديرة[١].

فهذه أبرز عقائد ومبادئ الكنيسة البروتستانتية.

وهذه الحركة دعت إلى فصل الأمور الدنيوية عن الدينية فصلًا تامًا، ودعت إلى تمجيد السلطة السياسية ووضعها فوق السلطة الدينية، ونقل ما للكنيسة من سلطة خارجية إلى الدولة، وتمجيد حرية الفرد واستقلاله الذاتي، وتأكيد حقه في فهم الكتاب المقدس، وممارسة الطقوس الدينية دون وساطة القساوسة.

كل ذلك أسهم في تشكيل مفاهيم جديدة، كانت بمثابة الشرارة الأولى للمكونات الأساسية للدولة المدنية التي قامت في أوربا بعد ذلك.

رابعًا: نظرية بودان[٢] في السياسة:

وهي النظرية التي رفعت الحاكم السياسي فوق كافة الفرق والطوائف الدينية، كما حققت له الاستقلال عن كل سلطان آخر، حتى لو كان سلطان البابا نفسه، وجعلت الجميع يخضعون له بما في ذلك المؤسسات الدينية، تلك النظرية التي جاءت كرد فعل للصراع على السلطة السياسية في فرنسا بين الدولة والكنيسة[٣].

ويرى بودان أن السيادة هي السلطة العليا على المواطنين والرعايا التي لا تخضع للقوانين،

---

(١) انظر: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية، سعد رستم، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (ص١٩٣ - ١٩٦).

(٢) جان بودان (١٥٣٠.١٥٩٦) فيلسوف فرنسي، وكثير من تفاصيل حياته مشكوك فيها؛ ومنها ما يتعلق بولادته وانتمائه الديني: هل كان كاثوليكيًا أو كلفينيًا؟ وقد رفض سلطة الكنيسة المطلقة، وكان أحد المفكرين الذين عزلوا فكرة سيادة الدولة، ودافع بقوة عن فكرة السيادة الملكية، وأشهر مؤلفاته «الكتب الستة عن الجمهورية». انظر: السياسة بين الأمم النظرية السياسية وقضايا الفكر السياسي، جمال سلامة علي، دار النهضة العربية، وانظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دارالشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٢٧).

ويمكن إجمال نظريته في السيادة بما يلي:

أولًا: العنصر الرئيسي في تكوين الدولة هو وجود السلطة العليا التي تتركز فيها السلطات الأخرى، فالمركزية في السلطات هي عماد الدولة.

ثانيًا: السلطة العليا المركزية في الدولة لا ترأسها سلطة أخرى تسمو عليها، وهي تباشر سلطاتها على المواطنين من غير قيد يحدها.

ثالثًا: السلطة صاحبة السيادة داخل الدولة لا تخضع للقوانين التي تصدرها هي لتنظيم شؤون الأفراد؛ وذلك لأنها سلطة مطلقة تختص بإصدار التشريع، ولكنها لا تخضع لأحكامه.

رابعًا: السلطة صاحبة السيادة في الدولة تخضع للقانون الطبيعي ولقانون الأمم، وذلك لأنه لا توجد سلطة في الدنيا تستطيع أن تحيا مع غيرها إذا لم تحد من سلطانها في التصرف أحكام القانون الذي تفرضه الطبيعة ويفرضه قانون الأمم»[1].

وهكذا مهدت نظرية بودان، التي أعطت الحاكم السياسي اعتبارًا خاصًا، واستقلالًا عن كل سلطان، وأخضعت له الأفراد والمؤسسات (بما فيها الدينية)؛ مهدت لنشوء المجتمع المدني في العالم الغربي.

خامسًا: تطورات عصر النهضة الأوربية:

يطلق مفهوم النهضة الأوربية على التحولات التي عرفتها أوربا خلال القرنين الخامس والسادس عشر الميلادي، والتي شملت المجالات الفكرية والفنية والدينية، وقد انطلقت من إيطاليا، ثم انتشرت في باقي أقطار أوربا الغربية، وتميزت بظهور الحركة «الإنسية» التي أعادت الامتياز إلى الإنسان، وفتحت أمامه

---

(١) انظر: مبدر الويس، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، (ص١١١).

مجال الابتكار والتجديد، وهيأته لرفض فساد الكنيسة والقيام بالإصلاح الديني.

فقد شهد عصر النهضة الأوربية جملة من التطورات، ومن أهمها المنطق الفردي، وسيادة العقل، وتدهور الإيمان الديني وسلطة الكنيسة، والحرية الفكرية والعقدية، وظهور المذاهب المادية والإلحادية، والعودة إلى التقاليد الفكرية اليونانية الوثنية، والمنطق الوضعي، والاتجاه العلمي التجريبي، ثم أخيرًا المساواة في المواطنة[١].

وهكذا نجد أن العالم الغربي ومن تأثر به، منذ عصر النهضة الأوربية، قد دخل مرحلة ما يسمى بالفكر الحديث أو العقل الحديث، حيث تشكلت نظرة جديدة عن الإنسان ودوره وعلاقته بالكون، وغير ذلك، وكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك كله على شكل الدولة، وعلى المجتمع المدني ودوره وطبيعته[٢].

وكان ذلك إيذانًا ببدء تغير التصور التقليدي عن مفهوم الدولة والمجتمع، ونشوء بذور الأفكار لما صار يُعرف بالمجتمع المدني والدولة والمدنية.

سادسًا: أفكار هوبز[٣] ولوك[٤] وروسو[٥] عن العقد الاجتماعي:

---

(١) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٢٧).

(٢) انظر: معن زيادة، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (ص١٥٤).

(٣) توماس هوبز (١٥٨٨- ١٦٧٩)م، أبو الفلسفة التحليلية، إنجليزي، من أشهر كتبه: مبادئ القانون، وكان فيه من دعاة الحكم المطلق، وآخر كتبه: حوار بين فيلسوف وطالب حقوق، مهّد فيه لقيام المدرسة التحليلية في التشريع، واشتهر هوبز بقوله: إن القانون هو أمر الحاكم. انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (٢/ ١٤٨١).

(٤) جون لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤)، زعيم المذهب الحسي، وأحد ممثلي النزعة التجريبية، له اهتمام بنظرية المعرفة، ويرى أن الإنسان في حال حرية، وقانون الطبيعة هو قانون الحرية والمساواة، ومن أشهر كتبه: محاولة في الفهم الإنساني، وكان لآرائه في الدين والسياسة أثر بارز على الثورة الفرنسية. انظر الموسوعة(٢/ ١٤٧٠- ١٤٧٥).

(٥) جان جاك روسو(١٧١٢- ١٧٧٨)، من أشهر الفلاسفة في القرن الثامن عشر، عاش حياة قاسية جعلته سيئ الظن بنفسه وبالناس، وكان شديد الكبرياء، تقوم فلسفته على النقد الشديد. انظر=

تقدم معنا أن النصرانية المحرفة كانت تقف حجر عثرة في سبيل تقدم العالم الأوربي؛ ولذلك ما فتئ فلاسفة الغرب وحكماؤه يبحثون عن مخرج لتلك المعضلة.

ويمكن القول ابتداءً؛ بأن نظريات العقد الاجتماعي هي التي نبهت الشعوب إلى أن لها دورًا في حياة أفرادها، وأن الكلمة الفاصلة يجب أن تقولها الشعوب لا الحكومات. فناقشت هذه النظريات لأول مرة الحق الإلهي الذي استند إليه الملوك والأباطرة في حكمهم شعوب العالم. ولأول مرة تجرأت هذه النظريات بالقول بأنه (لا أحد يملك الحق الإلهي على حياة الآخرين، وإن الله لم يفوض أحدًا لكي يتحكم بمصائر ملايين البشر ويسوقهم وفق رغباته وأهوائه)(١).

وكانت أفكار هوبز ولوك وروسو عن العقد الاجتماعي والتي ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت تلك الأفكار هي التي هيأت المناخ العام في أوربا لمناهضة الحكم الديني، وأفسحت المجال لمفهوم الدولة المدنية، وذلك بما رسخته في الأذهان من مبادئ ومفاهيم ساهمت في بناء الأساس الفكري لظاهرة الدولة المدنية، وذلك من قبيل «الأصل الإداري للسلطة»، وخلع القداسة عن الحكام، واستبعاد الدين من العلاقة السياسية، وإقرار حق المحكوم في الخروج على الحاكم الذي يخل بالتزاماته(٢).

سابعًا: الطبقة البرجوازية(٣) في أوربا:

= الموسوعة (١/ ٦٦٨- ٦٧٠).

(١) انظر:

http//:www.ahlulbaitonline.com/karbala/html/jurnal/1/aqd.htm

(٢) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٢٧).

(٣) البرجوازية كلمة قديمة، وكانت تعني المكان المحصن، وفي القرن الحادي عشر لم يكن البرجوازي إلا ذاك الذي يسكن المدن، واستمرت كلمة برجوازي مرادفة لكلمة التاجر خصوصًا وسكان المدن بشكل عام، ثم في أواخر العصور الوسطى أصبحت البرجوازية تعني الطبقة الأغنى في المجتمع الرأسمالي الوليد. انظر: كمال مظهر أحمد، صفحات من تاريخ العراق المعاصر.. دراسات تحليلية، مكتبة البدليسي، بغداد، ١٩٨٧، (ص٢٣)، وانظر=

أدت التطورات الاجتماعية الكبيرة والكثيرة في أوربا إلى نشوء طبقة جديدة تعرف بالطبقة البرجوازية، وهي طبقة متوسطة بين الأرستقراطيين والعوام، وأدركت هذه البرجوازية حاجتها الماسة إلى الحرية الفردية، أي: حرية الإرادة والتعاقد والتملك والربح والتنافس بعيدًا عن أي تدخل من أي سلطة.

وهكذا شيئا فشيئا بدأت الطبقة الجديدة تتململ بعدما أدركت ضعة شأنها أمام الساسة النبلاء اجتماعيًّا وسياسيًّا.

وللتخلص من ذلك الحال شرعت تنافس أولئك الذين ورثوا جاههم عن أسلافهم، فأصبحوا حكامًا من دون مزية عقلية أو بدنية، وأخذت هذه الطبقة تطالب بالحرية وبحق المساواة. وعممت مطالبها لسائر المواطنين، لكسب عطف الفئات الواسعة وتأييدها لها.

وطيلة المدة، من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، كانت الحياة الاجتماعية في أوروبا تتسم ببروز وتطور البرجوازية التي أخذت على عاتقها تطوير المجتمع، وتحولت إلى القوة القائدة للعمل ضد العلاقات الإقطاعية العتيقة، كما سعت إلى تشكيل دولتها بمعزل عن هيمنة الكنيسة، فوقفت إلى جانب - بل على رأس- الثورات الأوروبية الكبيرة، فانتصرت في إنجلترا كما انتصرت في فرنسا، لينتهي الأمر فيهما إلى سيادة الديمقراطية الليبرالية[١].

لقد لعبت الطبقة البرجوازية دورًا كبيرًا في إقصاء الكنيسة ورجالها عن مجال السياسة، وفي ضرورة وضع حد للصراعات الدينية والطائفية التي كانت تهدد الاستقرار اللازم لنهضة الصناعة، فساهمت بذلك في بناء الدولة المدنية التي

= كلود دالماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة توفيق وهبة، منشورات عويدات، بيروت، (ص٢٦).

(١) متطلبات قيام الدولة العراقية: الطبقة الوسطى: الشرط الاجتماعي لإعادة السلم المدني وبناء الدولة، عامر حسن فياض، موقع الجزيرة الإلكتروني.

تستجيب لحاجاتها، وتعكس مصالحها وأفكارها، وتعبر عن طموحاتها[١].

ثامنًا: اليهود:

كان اليهود أقلية محتقرة في ظل فرنسا الكاثوليكية، حيث كان عددهم لا يزيد على أربعين ألفًا، وليس لهم حق المواطنة، بل كانوا يعيشون في مجتمع منعزل يسمى بـ «الجيتو».

ولما نزلت الضائقة الاقتصادية في أوربا، واندلعت الثورة على الكنيسة؛ استطاع اليهود أن يتغلغلوا في منظمات الثورة المختلفة، كالجمعية التأسيسية وغيرها، وأن ينفثوا تلك الشعارات التي رددتها الجماهير، سيما شعار الثورة البارز: «الحرية والإخاء والمساواة»، ولكن وفق مفهومهم هم، وليس كما فهمه أولئك الثوار[٢].

ومن هنا؛ لعب اليهود دورًا بارزًا في التهيئة لظهور الدولة المدنية، ودعموا الثورة الفرنسية في جهودها لإقامة مجتمع تذوب فيه كل الفروق العنصرية والدينية، ويتمتع فيه كل مواطن بالحقوق السياسية، وحق تولي الوظائف؛ بلا تمييز بسبب الجنس أو العقيدة، وربما من شأنه وقف عمليات الاضطهاد والتنكيل والإبادة التي كان يتعرض لها اليهود في أوربا بسبب دينهم[٣].

وحيث شعر اليهود بأن الدين هو سبب اضطهادهم، والعقيدة هي سبب ممارسة أنواع التمييز ضدهم؛ فقد ساهموا في فكرة إقصاء الدين عن قيادة المجتمعات، ودعموا باتجاه علمنتها؛ لأن ذلك وفّر لهم فرصة سانحة للتخلص من ألوان الاستبداد والاضطهاد الذي يمارس عليهم؛ ليطالبوا بمجتمع مدني، لا علاقة

---

(١) انظر أيضًا: المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة، عبد الله حنا، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، (ص١٠).

(٢) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٣٨ - ٣٩)، وانظر: مقالة: كيف استغل اليهود الثورة الفرنسية، موقع مفكرة الإسلام.

(٣) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٢٨).

للدين ولا للعقيدة في تحديد حقوق الناس وواجباتهم فيه.

تاسعًا: الثورة الفرنسية:

ثمة أسباب عديدة لقيام الثورة الفرنسية، وتتلخص أسباب الثورة البعيدة والقريبة فيما أطلق عليه المؤرخون «النظام القديم»، أي: النظام السابق لعهد الثورة[١].

حيث «كان هذا النظام يستند إلى الحكم المطلق الاستبدادي، وإلى الامتيازات التي يتمتع بها الأشراف والقساوسة، وكان في جملته من الوجهتين الاجتماعية والسياسية يتنافى مع «الروح الجديدة» التي ظهرت في أوربا، وفي فرنسا بوجه أخص، في القرن الثامن عشر، تأييدًا لمبادئ العدل والحرية والمساواة»[٢].

ولما جاءت الثورة الفرنسية «أعادت صهر جهاز الدولة بتنسيق المؤسسات الجديدة الإدارية والقضائية والمالية مع المبادئ العامة للمجتمع البرجوازي والدولة الليبرالية»[٣].

وعلى ذلك؛ فقد أدت مبادئ وإجراءات الثورة الفرنسية إلى نشوء دولة فرنسا المدنية، وطرد القيم والتقاليد والأعراف والمؤسسات الدينية من نطاق العلاقة

---

(١) الكتابات الغربية عن الثورة الفرنسية كثيرة جدًّا، مما يدل على أهمية هذا الحدث في الحياة الغربية بمختلف جوانبها، ومن هذه الكتب: عصر الثورة الفرنسية، جورج ليفيير، ترجمة جلال يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الثورة الفرنسية وامتداداتها، روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، المطبعة العصرية بمصر، الطبعة الثالثة، وغيرها.

(٢) الثورة الفرنسية ونابليون، محمد صبري، دار الكتب المصرية، بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٧م، (ص١٧).

(٣) تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول، ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر المتوسط، وعويدات، بيروت، باريس، ١٩٧٠م، (ص٥٦٧).

والحركة السياسية، فكانت بذلك أول تطبيق عملي لنموذج الدولة المدنية[١].

وبذلك صارت الثورة الفرنسية أحد أهم الأسباب التي أدت إلى نشوء ما يسمى بالدولة المدنية في فرنسا ابتداءً، ثم في العالم الغربي عمومًا.

هذه أهم أسباب نشوء الدولة المدنية في العالم الغربي؛ وتلك هي مسبباتها والعوامل المؤدية إليها في تلك البيئة.

وباستقراء فاحص لتلك الأسباب آنفة الذكر، وبنظرة متمعنة، فإننا لا نجد لأي من تلك الأسباب وجودًا حقيقيًّا في المجتمعات الإسلامية والعربية، فلا الإسلام عقيدة ولا شريعة مشابه للنصرانية المحرفة وكنائسها، ولا شهدت الساحة الإسلامية تلك الإشكاليات والأحداث التي شهدها العالم الغربي من الأحداث الفكرية والسياسية والاجتماعية، والتي جرى ذكر طرف منها آنفًا.

«وعلى الرغم من أن واقعنا الإسلامي لا صلة له بالنموذج المدني الأوربي لا من حيث الإطار التاريخي، ولا من حيث الطبيعة والخصائص الحضارية، فلا يزال يسيطر على عقول علماء ورجال السياسة عندنا اعتقاد ثابت في نظرية الدولة المدنية «منتهية الصلاحية»، التي أفرزها الفقه الغربي في ظروف طارئة واستثنائية»[٢].

فلماذا نشأت الدعوة إلى الدولة المدنية في العالم الإسلامي؟ وما هي أسباب ذلك؟ هذا ما أحاول الإجابة عليه في الأسطر التالية.

المسألة الثانية: العوامل المؤدية لنشوء المجتمع المدني في العالم الإسلامي:

وإذ تقرر أن مفهوم الدولة المدنية مفهوم غربي مستورد، نشأ وترعرع في المجتمع الغربي، وكانت نشأته في ظروف سياسية واجتماعية غربية بحتة، ونتيجة لصراعات ونزاعات تاريخية معينة، وتلازم نشوئه مع تطورات التشكيلة الرأسمالية

---

(١) انظر: الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٢٨).

(٢) الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، (ص٣٥).

الغربية؛ فلماذا نشأت الدعوة إلى هذا المفهوم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولماذا سارع كثير من المثقفين والإعلاميين إلى تبنيه وتسويقه، والترويج له، ومحاولة تمريره وجعله حقيقة واقعة في مجتمعاتنا؟ والجواب عن هذا السؤال الكبير يتضمن أسبابًا عديدة، **ومن أهمها ما يلي:**

أولًا: الاحتكاك المباشر والمكثف لكثير من المثقفين العرب الذين عاشوا فترات متفاوتة من حياتهم في تلك البيئات الغربية، مع ضعف تصوراتهم الشرعية، وانبهارهم بثورة التقنية الغربية التي بدأت طلائعها في تلك الفترة.

وكان ذلك من خلال البعثات الدراسية، والزيارات المختلفة والمتعددة الأسباب التي كان يقوم بها هؤلاء المثقفون، والذين عايشوا جزءًا من تلك الحياة، وقرؤوا لفلاسفتها ومفكريها، ودرسوا نظرتهم وتصوراتهم للحياة، وربما تشبعوا بكثير منها.

«وما إن أطل القرن التاسع عشر حتى أخذت مظاهر الاحتكاك بين الفكر العربي والفكر الغربي تظهر من خلال أفكار مجموعة من رواد النهضة، في البلدان العربية، وخصوصًا الذين أتيحت لهم الفرصة في الوقوف على الحضارة الأوربية، عن طريق البعثات العلمية، فربط هؤلاء بين العلم والتقدم والحضارة، وعاينوا إيجابيات التطور العلمي والمعرفي الغربي، وأثره في تقدم الإنسان والمجتمع (الغربي)، في مقابل التخلف الذي كانت تعيش فيه البلدان العربية والإسلامية»[١].

وحيث رأى هؤلاء المثقفون ذلك التقدم التقني، حاولوا نقل التجربة الغربية إلى المجتمعات الإسلامية، فنقلوها بقضها وقضيضها، دون تمحيص ولا فرز، وكان في جملة ذلك المطالبة بالمجتمع المدني.

---

(١) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، معن زيادة، مرجع سابق، (ص١٥٤- ١٥٥) بتصرف.

وهنا نلحظ خطورة قضايا الابتعاث الخارجي إذا لم يكن منضبطًا ومحددًا بجملة من الضوابط والمحددات التي تحفظه من الخروج عن مساره المطلوب.

ثانيًا: انبهار كثير من الساسة في العالم العربي بأنظمة الحكم الغربية، وافتتانهم بفتنة الديمقراطية، والتي هي أحد أهم دعائم الدولة المدنية.

وحيث كان الكثير من هؤلاء الساسة ينادون (زورًا وبهتانًا) بالديمقراطية، ويتشدقون بها لإلهاء الشعوب وتطويعهم، مع أنهم في حقيقة الحال أبعد ما يكونون عنها؛ فقد رأوا أنه من توابع ذلك ولوازمه المناداة بالصيغة الجديدة المسماة بالدولة المدنية، تحت ذريعة تحديث المجتمعات العربية والإسلامية.

والواقع أن «بُنى المجتمع المدني الحديث ليست شيئًا آخر سوى هذه الرأسمالية وأنماط الاستهلاك والتبادل والتضامن والعصبيات القومية التي نشأت عنها في أوربا»[١].

بل إنه «على الرغم من أن واقعنا الإسلامي لا صلة له بالنموذج المدني الأوربي لا من حيث الإطار التاريخي، ولا من حيث الطبيعة والخصائص الحضارية، فلا يزال يسيطر على عقول علماء ورجال السياسة عندنا اعتقاد ثابت في نظرية الدولة المدنية «منتهية الصلاحية»، التي أفرزها الفقه الغربي في ظروف طارئة واستثنائية»[٢].

ثالثًا: استخدام هذا المفهوم الجديد لمواجهة الخطاب الإسلامي المتنامي، والذي صار يهيمن على كثير من الساحات الفكرية والثقافية في المجتمعات الإسلامية والعربية، مع انحسار في الخطابات الأخرى، العروبية واليسارية والليبرالية وغيرها.

---

(١) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، برهان غليون، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، (ص٧٣٩).

(٢) الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، مرجع سابق، (ص٣٥).

ونتيجة لذلك فقد رأى هؤلاء بأن هذا المصطلح الجديد، والذي فيه من الجاذبية الفكرية والثقافية الشيء الكثير؛ قادر على سحب البساط من التيار الإسلامي في الساحات الفكرية والثقافية، فراحوا يلمعون هذا المصطلح، ويروجون له بديلًا عن المفاهيم الإسلامية.

يقول بشارة: «إن ازدياد استخدام المثقفين العرب لمفهوم المجتمع المدني راجع إلى الحاجة لوضع أيديولوجية جديدة بيد خطاب التحديث الفاشل في الوطن العربي في مواجهة الخطاب الإسلامي، ليس الهدف - إذًا - فهمًا أفضل لآليات تطور المجتمع المدني، وإنما أداة في مكافحة المد الإسلامي»(١).

رابعًا: الافتتان بالموضات الفكرية، والتباهي بالسبق إليها، ومحاولة الصعود الثقافي والفكري، وتلميع الذات من خلالها. وهي ليست بدعًا من الأمر بالنسبة لأصحاب هذا التيار.

فالتاريخ الثقافي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يشير إلى سباق محموم بين تلك النخب على ذلك، و«كما توجد حروب على الحصول على الوكالات الأجنبية في الاقتصاد، فكذلك يوجد تنافس بين النخب الثقافية على وكالات الأفكار، وبخاصة أن مؤسسات المجتمع المدني يتم تمويلها بأموال المساعدات الغربية»(٢).

لقد شهدت الساحة الإسلامية والعربية في العقود الثلاثة الأخيرة جملة من الموضات والتيارات الفكرية المستوردة، والتي تسابق بالانتساب إليها حثالة من المحسوبين على دوائر الفكر والثقافة، كموجات الحداثة، والعولمة، والليبرالية، وغيرها، وهاهي موجة الدولة المدنية أو المجتمع المدني في سلسلة حلقاتها، وليست بآخرها.

---

(١) المجتمع المدني دراسة نقدية، بشارة عزمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، (ص٢٧١).

(٢) حقيقة الدعوة إلى المجتمع المدني، وما وراءها من أهداف، أحمد خضر، موقع بوابتي.

وفي كل مرة يطلع علينا من هؤلاء من يبشر بهذا التيار أو ذاك، زاعمًا أنه المخرج الأوحد لكل أزماتنا، والحل الأمثل لكل مشاكلنا. وما هي في الحقيقة إلا موضة فكرية غربية يمتطيها هؤلاء للظهور والبروز، أو لمصلحة مرجوة، أو منفعة منتظرة.

فهذه أبرز الأسباب التي أدت إلى الدعوة إلى مفاهيم الدولة المدنية والمجتمع الإسلامي، وهي كما لاحظنا أنها أسباب ومبررات متهافتة؛ ذلك أنها نشأت نتيجة لصدمة أو صدمات فكرية، مع ضعف في بُنى التربية الإسلامية لدى الكثير منهم.

والواجب على من بيدهم مقاليد الأمور في العالم الإسلامي الفطنة إلى ذلك، وأخذ الحيطة والحذر في فتح مجالات الابتعاث والدراسة والتبادل الثقافي والعلمي والخبراتي مع تلك البيئات الغربية، ووضع الضوابط التي تضمن سلامة أولئك من مثل ذلك الافتتان والانبهار، ونحوهما.



المبحث الثالث

المكونات والخصائص العامة للدولة المدنية

❑ **المطلب الأول**: موقف الإسلام من إقامة الدولة.

❑ **المطلب الثاني**: وظيفة الدولة في الإسلام.

❑ **المطلب الثالث**: حقوق الإمام وواجباته في الإسلام.



المبحث الثالث

المكونات والخصائص العامة للدولة المدنية

تقدم معنا ذلك التفاوت الكبير، والاختلاف الجوهري، في مفهوم المجتمع المدني بين الباحثين، واختلاف تناولهم له، بناءً على منطلقاتهم الفكرية وأصولهم العقدية. غير أنهم - على الرغم من اختلافهم - يتفقون على مجموعة من العناصر والمكونات التي يصفون بها المجتمع المدني، والتي هي بمثابة قاسم مشترك بينهم في تناول الحديث عن هذه الظاهرة.

ولعله من المناسب لفهم هذه القضية بدقة؛ أن نتتبع المكونات والخصائص العامة للمجتمع المدني، لأنه في النهاية هو المكون والمشكل لتلك الدولة التي تقوم عليه؛ ليكون ذلك عونًا لنا - بعد الله تعالى - على فهم هذا المصطلح، واستبانة المراد منه، والوقوف على حقيقته ومكنوناته.

إن لكل قضية مكوناتها الأساسية، وخصائصها الذاتية والموضوعية، التي تحدد معالمها، وترسم خريطتها. والمتتبع لظاهرة «المجتمع المدني» يجد أن لها مجموعة من الخصائص والمكونات والسمات العامة التي تميزها عن غيرها، والتي يمكن الحكم بموجبها - إن توفرت - على مجتمع ما بأنه مدني أو غير مدني.

وهذه المكونات والخصائص التالية للمجتمع المدني ليست محل اتفاق، وليست قطيعة نهائية، بل هي محل نظر واختلاف بين الباحثين؛ إذ يعتبر بعضهم أحد هذه العناصر مكونًا أساسيًا لا يمكن الحكم بمدنية مجتمع بدونه، بينما يراه آخرون ليس كذلك.

وفي هذا المبحث أجتهد في ذكر جل ما ساقه الباحثون في هذا المجال، وما اعتبروه من المكونات والخصائص والسمات العامة للمجتمع المدني، والتي يُحكم بموجبها على مدنية مجتمع ما من عدمه.

أولًا: قيام المنظمة على التنظيم والعمل المؤسسي:

أول صفة تلزم للحكم على منظمة أو مؤسسة بأنها مدنية؛ أن تكون قائمة على التنظيم والعمل المؤسسي، وبعض الباحثين يعبر عنه بـ«التنظيم الجماعي»(١)، أو «فكرة المؤسسية»(٢).

وهذه الصفة تعتبر من أهم وأبرز سمات وخصائص المجتمع المدني عند المنادين به، ونقيضها (وهو الفوضى والانتقائية) سبب في انهيار أي عمل مؤسسي ومنظم.

ولتحقيق هذا الوصف لا بد أن تكون هذه المنظمات والمؤسسات مستوفية لبعض الشروط، ومنها:

١- أن تكون منظمة ومنسقة هيكليًا وإداريًا.

٢- أن تكون هذه المؤسسات شاملة ومستغرقة لجملة الحياة الحضارية، في مناحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمهنية والثقافية والفكرية(٣).

٣- تعدد المستويات الرأسية والأفقية والتنظيمية داخل المنظمة أو المؤسسة، وبعضهم يعبر عن ذلك بصيغة «التعقد»، بمعنى أن تتعقد هذه المستويات شبكيًا، ويزداد عدد فروعها والأفراد المنتمين إليها(٤).

---

(١) انظر: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، مع إشارة إلى الجمعيات الأهلية، حسن محمد سلامة السيد، المكتبة المصرية، الإسكندرية، (ص٧٢)، و(ص٨٢).

(٢) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مرجع سابق، (ص٢٩٤).

(٣) نفس المصدر، (ص٢٩٥).

(٤) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد الصبيحي، (ص٣٦).

فهذا هو المكون الأول للمجتمع المدني، وهو القيام على أساس التنظيم والعمل المؤسسي.

ثانيًا: أن المجتمع المدني هو الذي يضع قوانينه وتشريعاته بنفسه: فلا سلطة لأحد عليه في ذلك، لا لدين، ولا قبيلة، ولا مذهب، ولا طائفة، ولا شيء من ذلك.

وعملية سن هذه القوانين والتشريعات للمجتمع المدني تتم من خلال وسائل الديمقراطية الغربية المتمثلة في عملية الاقتراع «الانتخابات»، فمن يمثل المجتمع المدني هو الذي يقوم بهذه المهمة[١].

فالفيصل في القوانين والأنظمة التي تحكم المجتمع المدني هي صناديق الاقتراع، وأصوات الناخبين، كما هو الحال فيما يسمى بالعملية الديمقراطية.

والغالب أن تكون دولة مؤسسات المجتمع المدني دولة ديمقراطية، ولكن «ليس من الضروري أن تكون دائمًا كذلك؛ ولكنها في كل الحالات دولة غير مطلقة السلطة تخضع في أداء مهامها لقواعد عقلانية، سواءً وضع هذه القواعد برلمان تنتخبه أغلبية المواطنين، أو تولدت عبر تطور تاريخي طويل، وأشرف على تطبيقها طبقة من الإداريين ذوي المعرفة والخبرة»[٢].

ثالثًا: الفعل التطوعي الحر:

وبعضهم يعبر عنه بـ «الفعل الإرداي الحر»[٣]، أو «الطوعية»[٤]. ويقصد به «أن المجتمع المدني رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طواعية لأجل حماية مصالحهم والتعبير عنها»[٥].

---

(١) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود بن سعد العتيبي، (ص٦٦٧).
(٢) نفس المصدر السابق، (ص٦٦٩).
(٣) انظر: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، حسن محمد سلامة السيد، (ص٧٢).
(٤) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، (ص٢٩٤).
(٥) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود العتيبي، (ص٦٦٧- ٦٦٨).

وهذا فارق رئيس بين مؤسسات المجتمع المدني وسائر التكوينات الأخرى؛ فلا بد أن تكون هذه المنظمات والجمعيات نابعة من قناعة أصحابها وحاجتهم إليها، وليست نتيجة ضغوط من الحكومات أو الأحزاب، أو غيرها من الضغوطات الداخلية والخارجية.

إن الحكومات والمؤسسات الحكومية لا يمكن تسميتها بمؤسسات المجتمع المدني؛ وذلك لأن الدولة «تفرض جنسيتها أو سيادتها وقوانينها على من يولدون على إقليمها الجغرافي دون قبول مسبق منهم»[١]، وهذا فيه نوع من القسر، وليس فعلًا إراديًا حرًّا.

رابعًا: التعددية والتنوع:

إن قيام المجتمع المدني يستلزم وجود مجموعة من المنظمات والمؤسسات التي تعمل في ميادين مختلفة داخل إطار المجتمع، والتي تحقق مساحة واسعة من التعددية والتنوع بمختلف إطلاقاتها، والتي تشمل الديانات والعقائد والتقاليد والقيم والنشاطات وغيرها.

وهذا الأمر «يعكس الانقسامات المختلفة والمتعددة في المجتمع، كما يسعى إلى تحويلها إلى علاقات تعاون وتكامل وتنافس سلمي شريف، بدلًا من الصراع والتناحر الذي يؤدي إلى تقسيم المجتمع وتفتيت وحدته.

وعلى ذلك؛ فإن المجتمع المدني ليس كتلة واحدة أو متجانسة لا توجد بها أي اختلافات أو انقسامات؛ وإنما هو يتكون من جماعات تتسم بالتعدد والتنوع، ولكنه يهدف إلى تحقيق التوفيق والتراضي بينها»[٢].

وهذا التعدد والتنوع تقوم بتشكيله وصياغته العديد من المكونات، ومنها:

---

(١) انظر: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، حسن محمد سلامة السيد، (ص٧٢).

(٢) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون، حسنين توفيق إبراهيم، (ص١٧).

«المؤسسات الإنتاجية، والاتحادات المهنية، والنقابات، والأحزاب السياسية، والنوادي الثقافية والاجتماعية، وهذا على رأي البعض، والآخرون يُدخلون أيضًا الطبقات الاجتماعية، والمؤسسات الدينية والتعليمية»[١].

خامسًا: الاستقلالية عن الدولة:

وهي التي يعبر عنها بعضهم بـ «الاستقلال»[٢]، أو «الاستقلال عن السلطة السياسية»[٣]. ويقصد به استقلال منظمات ومؤسسات المجتمع المدني عن تدخل الدولة في شؤونها، واعتماد هذه المنظمات على أنظمتها ولوائحها المنصوصة.

ولا بد أن «تتمتع مؤسسات المجتمع من حيث المبدأ باستقلالية نسبية من النواحي المالية والإدارية والتنظيمية عن الدولة، ومن هذا المنطلق فإنها تجسد معنى قدرة أفراد المجتمع على تنظيم نشاطاتهم بعيدًا عن تدخل الدولة»[٤].

«وهذه الاستقلالية لا تعني انفصالها عن الدولة، «ولكنها استقلالية نسبية، حيث تنشأ هذه المؤسسات والمنظمات في الأصل بمبادرات من الأفراد والقوى والتكوينات الاجتماعية...، فضلًا عن امتلاكها هامشًا من حرية الحركة، لا تتدخل فيه الدولة على نحو لا ترتضيه المؤسسات والمنظمات المعنية»[٥].

ويمكن إيجاز جوانب هذا الاستقلال في الأمور التالية:

١- الاستقلال في نشأة هذه المؤسسات.

---

(١) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٧- ٦٦٨).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٣٣).

(٣) انظر: المجتمع المدني في الوطن العربي، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، (ص٢٩٥).

(٤) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٧- ٦٦٨).

(٥) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين إبراهيم، (ص١٧).

٢- الاستقلال المالي من حيث مصادر التمويل وأوجه الإنفاق.

٣- الاستقلال الإداري والتنظيمي[١].

والملاحظ أن من أبرز عيوب ومثالب مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي؛ ضعف الاستقلالية أو انعدامها في كثير من الأحيان:

فمن حيث النشأة والتأسيس تظل هذه المؤسسات أسيرة لصاحب القرار، رهينة لموافقته من عدمها، مع ضبابية في الأنظمة والقوانين المنظمة لها.

ومن حيث الاستقلال المالي فهي أبعد ما تكون؛ لأنها أسيرة لدعم وتبرع المنظمات الدولية، والتي لا تدفع إلا لمن يسعى وفق معاييرها المشبوهة، أو أنها أسيرة للدعم الحكومي الذي لا يأتي إلا بالتوافق مع أهداف الحكومات، لا أهداف المنظمات.

ومن حيث الاستقلال الإداري؛ فإن الكثير من مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي يتم اختيار رئاستها ومجالسها بالتعيين المباشر، أو الموافقة الضمنية، ويتم تحييد خططها وبرامجها بما يتوافق مع رغبة الحكومات، وإلا فإن مقص الرقيب حاضر وقريب.

وقد اشتهر في المنظمات العربية ظاهرة ما يسمى بـ «النقيب»، والذي هو في الحقيقة أقرب ما يكون إلى «الرقيب»[٢].

سادسًا: العمل داخل إطار المجتمع السياسي والقانوني والأخلاقي:

وبعضهم يعبر عنه بـ «التجانس»[٣]، ويقصد به عدم وجود صراعات داخل المؤسسة مبنية على مصالح شخصية.

وليس المراد بالتجانس أن تتحول هذه المؤسسات إلى تشكيل صلد لا تباين فيه،

---

(١) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٣٦).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، (ص٣٤).

(٣) انظر: نفس المصدر، (ص٣٧).

بحيث تقتل الاختلافات البناءة، ووجهات النظر المحتملة، وإنما المراد أن تكون هذه الاختلافات قائمة على أساس أخلاقي، ووفق المنظومة القيمية الأخلاقية للمجتمع الذي تنتمي إليه المنظمة أو المؤسسة(١).

وهذه المؤسسات التي تنتمي للمجتمع المدني لابد أن تكون مراعية للإطار السياسي والقانوني الذي تعمل داخله، وأن لا تكون خارجة عن القانون، أو عن العرف السياسي السائد، بغض النظر عن مشروعية هذا الإطار من عدمها.

والسبب في ذلك هو أن «الدولة أو المجتمع السياسي لازمان لاستقرار المجتمع المدني وتمتعه بوحدته وأدائه لوظائفه»(٢).

ثم إن تجاوز هذا الإطار السياسي والقانوني سبب في اختلال المؤسسة وربما زوالها.

سابعًا: عدم السعي لتحقيق الربح:

وذلك للتفريق بينها وبين الشركات والمؤسسات التجارية الربحية، التي تستهدف تحقيق الأرباح المالية، وتسعى لزيادة رؤوس أموالها، كهدف أساسي ورئيس في مزاولة أنشطتها وتحركاتها.

وهذه الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني، لو حصل لها شيء من التعاملات المالية، أو المعاملات التجارية؛ فليس الهدف منها تحقيق الأرباح أو النمو المالي؛ «ولكن غايتها هي حماية المصالح المادية والمعنوية لأعضائها، والمساهمة في تحقيق المصلحة العامة، وحتى في حال المؤسسات التي تحقق أرباحًا من خلال أنشطتها وخدماتها، فإنها لا توزعها على مجالس إداراتها أو أعضائها، بل تستخدمها لتوسيع أنشطتها وتحسين مستواها»(٣).

---

(١) انظر: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، حسن السيد، (ص٧٣- ٨٢).

(٢) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٧- ٦٦٩).

(٣) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين إبراهيم، =

ثامنًا: الامتداد والتوسع:

وذلك أن مؤسسات المجتمع المدني لها نظائر في المجتمعات الأخرى، فهي تتعاون مع تلك المؤسسات والمنظمات، وتشاركها في شيء من البرامج المتجانسة، مما يتيح لها فرصة النمو والامتداد والتوسع.

كما أنها على المستوى الداخلي تسعى لكسب المزيد من الأفراد المنضوين تحتها، والمستفيدين من برامجها وخدماتها؛ لأن هذا أحد أهم أسباب نجاحها واستمراريتها، وكونها مؤسسة معبرة عن حاجة المجتمع حقيقة.

فالمجتمع المدني ليس محصورًا ولا منغلقًا؛ بل له «امتدادات خارج حدوده، تتمثل في توسع بعض عناصره، أو انتقال تأثيرها إلى غيره من المجتمعات، سواء كانت هذه العناصر هي المؤسسات الإنتاجية، أو الطبقات الاجتماعية، أو الاتحادات المهنية، والنقابات العمالية، أو حتى الإيديولوجيات التي بلورتها جماعات اجتماعية معينة في ذلك المجتمع ومثقفوها»[1].

تاسعًا: قيام المجتمع المدني على قيم الحضارة الغربية:

وذلك أن نشأة المجتمع المدني - كما تقدم - نشأة غربية، وفكرته جاءت من المجتمعات الغربية، وبطبيعة الحال أن تكون القيم التي يتكون منها - غالبًا - نابعة من الحضارة الغربية، ومستمدة منها.

ومن أبرز قيم المجتمع المدني المستمدة من قيم الحضارة الغربية: «الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمرأة، والحرية الفردية بالمفهوم الغربي، إضافة إلى كونه مجتمعًا نسبيًّا لا يؤمن بالمطلق، فقيمه نسبية ليست مطلقة، وهو أيضًا لا يؤمن بالتمييز مطلقًا، سواء كان للدين أو غير ذلك»[2].

= (ص١٧).

(١) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٦٧- ٦٦٩).

(٢) نفس المصدر السابق، (ص٦٦٨- ٦٦٩).

هذه أبرز المكونات والخصائص العامة للمجتمع المدني، وهي وإن كان بعضها محل اختلاف، إلا أنها في مجملها تلقى نوعًا من القبول والرضى بين المنادين بالمجتمع المدني.

ولعل الموقف الصحيح من هذه المكونات والخصائص يحتاج إلى نوع من التفصيل والتأني، وسيأتي مزيد بيان لهذه القضايا وتفاصيلها، والموقف الشرعي منها في ثنايا الأبواب القادمة بإذن الله تعالى.



الباب الأول

الدولة الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدني

الفصل الأول:

العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام

الفصل الثاني:

موقف الإسلام من مؤسسات المجتمع المدني



الفصل الأول

العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام

المبحث الأول:

الدولة في الإسلام

المبحث الثاني:

الدولة في الإسلام بين الشورى والديمقراطية



❑ **المطلب الأول**: موقف الإسلام من إقامة الدولة.

❑ **المطلب الثاني**: وظيفة الدولة في الإسلام.

❑ **المطلب الثالث**: حقوق الإمام وواجباته في الإسلام.

المطلب الأول

موقف الإسلام من إقامة الدولة

تقدم معنا أن مصطلح «الدولة» بمفهومه الشامل المعاصر يعتبر من المفاهيم الحديثة نسبيًّا، ولم يكن معروفًا في صدر الإسلام، ولم يرد بهذا المصطلح شيء في نصوص الكتاب والسنة.

والذي جاءت به النصوص الشرعية، وتحدث عنه أهل العلم بالتفصيل والتحليل، هو مصطلح الإمامة، والذي يلتقي في معناه بالعديد من القضايا المندرجة تحت مصطلح الدولة.

وقد تحدث كثير من المتقدمين من أهل العلم عن مصطلح الإمامة وإقامتها في الإسلام، وبينوا وجوبها، وأنها مقصد من مقاصد الدين، وفريضة من فرائضه، وأنها خلافة النبوة، لإصلاح أمر الدنيا، والقيام بأمر الدين.

إنّ الله تعالى حينما بعث محمدًا ﷺ برسالة الإسلام؛ جعلها رسالة شاملة لأمور الدين والدنيا، لأمور الأولى والآخرة، بناءً على كمال هذا الدين وشموليته، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ومن هذا المنطلق حملت طبيعة الإسلام، وجوهر الرسالة المحمدية في مضمونها منشأ الدولة الإسلامية؛ لأن الله ﷻ عندما بعث محمدًا ﷺ ليدعو الناس إلى عبادة الواحد القهار؛ إنما أراد بذلك أن يظهر دين الله على الدين كله، وأن تقوم الدولة الإسلامية بعد ذلك[١].

---

(١) نظرية الدولة في الإسلام، عبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م، (ص٧٩).

والمتتبع لمواقف أهل الإسلام، على اختلاف طوائفهم، يجد أن مواقفهم تتجه عمليًّا إلى وجوب إقامة الدولة، وإن لم يتوافر التنصيص على ذلك.

فأهل السنة والشيعة والمعتزلة والخوارج، كلهم يتفقون على ذلك، ولم يخالفهم سوى فرقة النجدات من الخوارج(١).

إن قضية الإمامة والخلافة وإقامة الدولة بينها من التداخل الشيء الكبير، بل هما متلازمان، وفيما يلي أقوال بعض أهل العلم في أهمية إقامة الإمامة والخلافة:

١- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: **«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»**(٢)... فالواجب اتخاذ الإمارة، وهي قربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات»(٣).

٢- ويقول بدر الدين ابن جماعة رَحِمَهُ اللَّهُ: «يجب نصب إمام يقوم بحراسة الدين، وسياسة أمور المسلمين، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين...؛ لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم»(٤).

---

(١) انظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، (ص١٠٨).

(٢) رواه أبو داود (٢٦٠٨)، (٢٦٠٩)، وغيره. قال الألباني: وأخرجه أبو عوانه في صحيحه (٨/ ١٨/ ١) عن ابن عجلان عن نافع عن أبي سلمه عن أبي سعيد مرفوعًا، وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده (١/ ٢٩٥)، قلت (الألباني): وهذا إسناد حسن... إلخ، انظر السلسلة الصحيحة (٣/ ٣١٤)، حديث رقم (١٣٢٢).

(٣) انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق بشير عون، مكتبة المؤيد، الرياض، (ص١٣٦- ١٣٧).

(٤) انظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدين ابن جماعة، تحقيق فؤاد عبد المنعم=

٣- ويقول الإمام أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: «فالإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[١].

٤- ويقول الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى النووي: «لابد للأمة من إمام يقيم الدين، وينصر السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق،....، وتولي الإمامة فرض كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحدًا تعيّن عليه، ولزمه طلبها إن لم يبتدئوه»[٢].

ويتضح لنا استنباط القول بالوجوب من خلال مجموعة من الأدلة الشرعية، والتي من أبرزها الأمور التالية:

أولًا: القرآن الكريم: حيث وردت آيات عديدة تشير إلى مشروعية إقامة الدولة، من خلال الإمارة والخلافة، ومن ذلك:

أ - قول الله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٨- ٥٩].

قال الإمام الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة»[٣].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الظاهر والله أعلم أن الآية عامة في جميع أولي الأمر من

= دار الثقافة، الدوحة، (ص٤٨).

(١) الأحكام السلطانية، لأبي الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، (ص٥).

(٢) روضة الطالبين، الإمام شرف الدين النووي، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (١٠/ ٤٢- ٤٣).

(٣) تفسير الطبري، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، (٧/ ٤٩٧).

الأمراء والعلماء»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «هذه آية الأمراء في كتاب الله، ونزلت الآية الأولى في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين ذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم، إلا أن يأمروا بمعصية الله»[٢].

ب - قول الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [المائدة: ٤٩].

والأمر هنا «من الله تعالى لرسوله ﷺ بأن يحكم بين المسلمين بما أنزل الله، أي: بشرعه، . . . ، فيكون خطابًا للمسلمين جميعًا بإقامة الحكم بما أنزل الله إلى يوم القيامة، ولا يعني إقامة الحكم والسلطان إلا إقامة الإمامة؛ لأن ذلك من وظائفها ولا يمكن القيام به على الوجه الأكمل إلا عن طريقها، فتكون جميع الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل الله دليلًا على وجوب نصب إمام يتولى ذلك»[٣].

ثانيًا: السنة القولية: وذلك من جملة الأحاديث التي تتضمن وجوب إقامة الحكم، كقوله ﷺ: **«إذا خرج ثلاثة للسفر فليؤمروا أحدهم»**[٤]، فإذا كان السفر الذي هو قصير المدة عادةً، ويتعلق بعدد قليل من الناس؛ يأمرنا النبي ﷺ بالتأمير فيه، لئلا تضطرب الأمور، وتختلف الآراء؛ فإن إقامة الدولة من باب أولى حينئذ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا كان قد أوجب في أقل الجماعات،

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار الشعب، تحقيق محمد البنا، وإبراهيم عاشور، وعبد العزيز غنيم، (٢/ ٣٠٣).
(٢) انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص١٥- ١٦).
(٣) انظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر الدميجي، (ص٤٨).
(٤) رواه أبو داود برقم (٢٦٠٨)، وغيره وتقدم الحديث عنه.

وأقصر الاجتماعات، أن يولى أحدهم؛ كان هذا تنبيهًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك»[١].

وكذلك الأحاديث التي تفيد بأن الإمام العادل أحد السبعة الذين يظلهم الله في ظله، وأحاديث تشير إلى ضرورة انتماء المسلم إلى دولة يرتبط مع إمامها بعقد البيعة[٢]، كقوله عليه الصلاة والسلام: **«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»**[٣]، وغيرها.

ثالثًا: فعل الرسول ﷺ: فقدوم النبي ﷺ إلى المدينة، ثم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وإقرار الزكاة من الأغنياء للفقراء، ومعاهدة اليهود، وكتابة الوثيقة أو الصحيفة، وغيرها من الأمور؛ كلها تشير إلى أن الدولة الناشئة قد أخذت تفرض قوانينها وسلطانها على كل المقيمين على أرضها..

وأن قانون المسلمين يسري على جميع المتعاهدين من المسلمين وغير المسلمين، وهذه هي نواة السلطة وبداية قيام دولة المدينة..

إن كل ما يمكن أن يقال هو أنه بهذه الوثيقة قد بدأت دولة المدينة[٤].

«إذن ففكرة إقامة الدولة، ونصرة الفكرة، لم تكن غائبة عن ذهن الرسول ﷺ، بل كان يسعى لها، ويربي رجاله؛ ليكونوا شعبها وجندها قبل أن تتم الهجرة إلى المدينة»[٥].

إذن فالمتتبع لسيرة الرسول ﷺ يدرك أن «الشيء الثابت المحقق تاريخيًا؛ أن

---

(١) انظر: الحسبة في الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، ١٩٨٠م، (ص٢٠).

(٢) انظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد الأنصاري، (ص١١١- ١١٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، باب (١٣)، كتاب الإمارة، (٣|١٤٧٨).

(٤) انظر: الوسيط في النظم الإسلامية، الحلقة الثالثة، الإسلام والدولة، القطب محمد القطب طبلية، دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، (ص١٦- ١٧).

(٥) الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، (ص٢٨).

الرسول ﷺ أقام دولة وحكومة، وكان رئيسًا وإمامًا لهذه الدولة، بالإضافة إلى مهمته الأساسية كرسول ومبلغ ونبي»[١].

«ومعلوم أن قيام هذه الدولة، وزعامته ﷺ لها لم يكن هدفًا له في حد ذاته، وإنما هو من مستلزمات هذا الدين الذي لا يتم إلا به، كيف وقد عرضت عليه قريش من أول وهلة الملك عليها من دون تعب ولا جهاد، وإنما بترك سبِّ آلهتهم، فرفض ذلك رفضًا باتًّا، وإنما كان هدفه الوحيد ﷺ القيام بتبليغ هذه الرسالة، وحملها إلى الناس، واتخاذ كافة الوسائل المؤدية إلى ذلك، ومن هذه الوسائل قيام الدولة الإسلامية، فهي واجبة لهذا الغرض؛ ولأنها من مستلزمات هذا الدين»[٢].

يقول الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله: «فالرسول ﷺ كوّن من المسلمين وحدة سياسية، وألّف منهم جميعًا دولة واحدة، كان هو رئيسها وإمامها الأعظم»[٣].

رابعًا: إجماع الأمة: وذلك أن الصحابة رضي الله عنهم لما بلغهم خبر وفاة النبي ﷺ؛ اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة ليختاروا خليفة رسول الله ﷺ، وابتدؤوا بهذا الأمر قبل تجهيز النبي ﷺ ودفنه.

ولولا أهمية هذا الأمر بالنسبة لهم، وشعورهم بضرورته ومنزلته من الدين؛ لما قدّموه على تجهيز النبي عليه الصلاة والسلام ودفنه[٤].

قال القرطبي رحمه الله: «أجمعت الصحابة بعد اختلاف وقع بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة في التعيين، حتى قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير. . .، قال: فلو كان فرض الإمامة غير واجب لا في قريش ولا في غيرهم لما ساغت هذه المناظرة والمحاورة عليها»[٥].

---

(١) نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد الأنصاري، (ص١٠٨).

(٢) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر الدميجي، (ص٥٣).

(٣) الإسلام وأوضاعنا السياسية، للأستاذ عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ص١٢٧).

(٤) انظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد الأنصاري، (ص١٠٨- ١٠٩).

(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٦هـ، (١/ ٢٦٤).

يقول ابن خلدون: «إن نصب الإمام واجب، وقد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته قد بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، ولم يترك الناس فوضى في عصر من العصور، واستقر ذلك إجماعًا دالًّا على وجوب نصب الإمام»[١].

ويقول الهيتمي: «اعلم أيضًا أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب، بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله ﷺ»[٢].

هذا وقد نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم، منهم الماوردي[٣]، والنووي[٤]، وابن خلدون[٥]، وابن حزم[٦]، وغيرهم.

خامسًا: أقوال الصحابة: ومن ذلك:

قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لابد للناس من إمارة، برة كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين، هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء»[٧].

سادسًا: العقل الصحيح: المتأمل في طبيعة حياة الناس، وعلاقتهم ببعضهم البعض، يدرك وبجلاء أنه لا تستقيم لهم حياة، ولا يقوم لهم شأن، ولا تستقر لهم أوضاع إلا بدولة تقوم على مصالحهم، والحكم بالعدل بينهم، وتنفيذه بينهم،

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون، (ص١٧٩).

(٢) الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لأحمد الهيتمي، القاهرة، طبعة ثانية، ١٣٨٥هـ، (ص٧).

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، (ص٥).

(٤) انظر: شرح النووي على مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها، (١٢/ ٢٠٥).

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون، (ص١٩١).

(٦) انظر: الفصل في الملل والنحل، لابن حزم الأندلسي، (٤/ ٨٧).

(٧) السياسة الشرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص٧٨).

والقيام بسائر شؤونهم.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن العقل الصحيح يقضي بذلك، فكل بني آدم، لا تتم مصلحتهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: «الإنسان مدني بالطبع»، فإذا اجتمعوا، فلا بد لهم من أمور يفعلونها، يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها؛ لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد.

ويبين شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذا ليس خاصًا بأمة الإسلام، بل هو عام حتى لغيرهم، فيقول: فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمرٍ وناهٍ، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية، ولا من أهل دين، فإنهم مطيعين ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة، ومخطئين أخرى. . .

إلى أن قال رَحِمَهُ اللَّهُ: ولهذا يُروى: «إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة»[١].

سابعًا: إن عموم المصالح الدينية العامة، والمقاصد الشرعية، كالدعوة إلى الله تعالى، وإقامة الحدود الشرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وغيرها من المصالح والمقاصد؛ لا يمكن أن تقوم بدون دولة ترعاها وتقوم على شؤونها[٢].

وتقدم معنا قول الإمام الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

---

(١) انظر: الحسبة في الإسلام، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص١٥- ١٧). وهذه المقولة ليست حديثًا ولم أجدها في شيء من كتب السنة التي بحثت فيها، ولعلها من مأثور الحكم. والعلم عند الله تعالى.

(٢) انظر: الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، دار ابن حزم، طبعة أولى، ٩٦م، (ص١٣- ١٥).

وحيث إن هذه الأمور من واجبات شرعية، وهي لا تتم إلا بوجود دولة ترعاها وتقوم بها، فيكون قيام الدولة واجب شرعي؛ لأن ما لايتم الواجب إلا به، فهو واجب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأوجب الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد...، وإقامة الحج والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة»(١).

فشيخ الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر القوة من الأدلة على وجوب قيام الدولة التي بها يكون قيام الدين والدنيا، أو بتعبير آخر؛ اعتبر القوة هي الكفيلة بحفظ قيام الدولة بمهامها(٢).

ثامنًا: دفع أضرار الفوضى:

حيث أن بقاء الناس أشتاتًا بلا دولة تنظمهم، ولا سلطة تحكمهم، كبقائهم بلا إمام أو سلطان؛ ويترتب عليه من الأضرار والمفاسد والشرور ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد جاءت الشريعة الغراء بدفع الضرر قبل وقوعه، ورفعه بعد الوقوع.

قال الإمام أحمد رحمه الله في رواية محمد بن عوف بن سفيان الحمصي: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس»(٣).

ويقول أبو حامد الغزالي: «إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع؛ دام الهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وتعطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف،

---

(١) انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص١٨٥).

(٢) انظر: الفكر السياسي عند ابن تيمية، بسام عطية، دار الياقوت، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (ص١١٤).

(٣) الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص١٩)، طبقات الحنابلة (١/ ٣١١).

ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أُسٌّ والسلطان حارس، وما لا أُسَّ له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[١].

وقد دل الواقع، والتجارب المتكررة؛ أن سقوط الدول والحكومات من أخطر الأمور على الناس في سائر أمور دينهم ودنياهم، بل إن الكليات الخمس التي قصدت الشريعة حفظها، تكون في غاية الخطر في مثل تلك الأحوال، حيث لا يأمن الناس على أديانهم، ولا يتمكنون من أداء الواجبات الشرعية من الصلوات والزكوات والحج والعمرة وغيرها من أصول الدين.

كما أن النفوس تكون في خطر القتل والاغتيالات، فضلًا عن نهب الأموال، وسرقة الثروات، والعبث بممتلكات الناس وتدميرها.

وأخيرًا... فإن المتأمل فيما تقدم من النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية، وفيما كان عليه حال النبي ﷺ، وأحوال خلفائه الراشدين المهديين رضوان الله عليهم، وما سارت عليه الأمة في قرونها المفضلة، وما يدل عليه العقل الصحيح، وما تمليه عموم المصالح والمقاصد الشرعية، وما تندفع به الفوضى، ويزال به الضرر عن أمور الناس وحياتهم؛ كل ذلك يدلنا على وجوب إقامة الدولة في الإسلام، والسعي إلى تحصيلها.

والعلم عند الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، مكتبة الجندي، مصر، ١٣٩٣هـ، (ص١٩٩)، ويُنسب هذا القول إلى علي بن أبي طالب، كما عند ابن مفلح الحنبلي في الآداب الشرعية، دار العلم للجميع، ١٩٧٢م، (١/ ٢٠٠).

المطلب الثاني

وظيفة الدولة في الإسلام

إذا تقرر معنا أهمية إقامة الدولة في الإسلام، وأنها مطلب شرعي، وأنها تتعلق بها جملة من المصالح الدينية والدنيوية؛ فما هي الوظائف المنوطة بالدولة في الإسلام؟ ولماذا كانت مطلبًا شرعيًّا؟

والجواب عن هذا السؤال يحتاج إلى نظر وتأمل في النصوص الشرعية المتعلقة بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والكليات التي جاء الإسلام بحفظها ومراعاتها.

ومعلوم أن التراث الإسلامي مليء بالمسائل والأحكام المتعلقة بقضايا الدولة ومتعلقاتها؛ وإن لم تكن مجموعة تحت باب واحد، أو مضمومة في مبحث مستقل، غير أنه يمكننا الاستفادة كثيرًا مما سطره العلماء في شأن وظائف إمام المسلمين وخليفتهم، وتنزيل هذه الوظائف على الدولة المسلمة.

وعلى وجه العموم؛ فإن «الوظيفة الأساسية للدولة الإسلامية التي على رأسها الخليفة أو الإمام؛ منحصرة في أمرين، هما إقامة الدين وسياسة الدنيا، اللذان هما وسيلة لتحقيق إقامة أمر الله ﷻ في الأرض على الوجه المشروع. وهذا ما كان يفهمه فقهاء المسلمين من نصوص الكتاب والسنة»[1].

ومثل هذا المعنى المتقدم واضح في مثل قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]، ونحوها من النصوص.

فـ «هذه هي الغاية الأساسية للدولة الإسلامية عند التمكين في الأرض؛ إقامة

(١) السيادة في الإسلام، عارف أبو عبيد، مكتبة المنار، الأردن، (ص٩٩).

شرع الله تعالى، والقضاء على الشرك والانحراف والفساد، وذلك بسياسة أمور الرعية في حدود ما أنزل الله تعالى»[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢].

ويقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «إن الغرض من الحكم استيفاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا، والمقصود الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه قضية فرعية»[٣].

ويقول ابن الأزرق: «إن وظيفة الحاكم منحصرة في أصلين عظيمين، هما حراسة الدين من محظور تبديله وتغييره، وسياسة الدنيا بتنفيذ الأحكام، وإقامة الصلوات، وجباية الخراج، ونصب القضاة، وحماية ديار المسلمين، وتجهيز الجيوش، وبعث السعاة والولاة، وإنصاف المظلوم»[٤].

وبناءً على ما تقدم من أقوال أهل العلم رحمهم الله تعالى يتضح لنا أن وظيفة الدولة المسلمة تتمثل في أمرين مهمين هما:

أحدهما: إقامة الدين.

والآخر: سياسة الدنيا.

وبذلك يمكننا إجمال وظائف الدولة في الأمور التالية:

١- حفظ الدين:

وهو أول مقصد من مقاصد الشريعة، والكليات الخمس التي جاءت بها

---

(١) السيادة في الإسلام، عارف أبو عبيد، مكتبة المنار، الأردن، (ص٩٤).
(٢) الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص١٤).
(٣) غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين الجويني، طبعة قطر، (ص١٨٣).
(٤) انظر: بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله بن الأزرق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، (١/ ١٨) وما بعدها.

الشريعة، وذلك أن من أهم الوظائف التي يجب أن تقوم بها الدولة المسلمة حفظ دينها، الذي هو جوهر بقائها، وسبب ديمومتها وكينونتها، وهو سبب أفضليتها على سائر الأمم، وسبيل عزتها في دنياها، ونجاتها في آخرتها.

وحفظ الدين - الذي هو من وظائف الدولة المسلمة - شامل لكل أمور الدين، ما يتعلق بالعقائد والعبادات، الأصول والفروع على حد سواء.

وحفظ الدين يشمل أمورًا عديدة، ومنها: حفظ القرآن الكريم، والعناية بالسنة النبوية، والاهتمام بكتب العلم الشرعي، من كتب الاعتقاد الصحيح، وكتب التفسير والحديث والفقه وغيرها، ونشرها بين الناس، والتشجيع على التفقه بها، والعمل بمقتضاها.

و«المراد هنا بحراسة الدين وحفظه: هو حراسة العقيدة الإسلامية في صدور المؤمنين بها، وحفظ تصور المؤمنين لهذا الدين صافيًا سالمًا من الغبش، وإبقاء حقائقه ومعانيه كما أنزل الله ﷻ، وكما بلّغها رسول الله ﷺ، وسار عليها صحابته الكرام، ونقلوها إلى الناس من بعده، وتطبيقها في الواقع المحسوس، وحكم الناس بها، لا أن تبقى في بطون الكتب للتبرك بها، واتخاذها زينة في المجالس والمكاتب»[١].

ولعل ما يأتي من النقاط هو من وسائل وأسباب حفظ الدين.

٢- الدعوة إلى الإسلام ونشره بكل الوسائل الممكنة:

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [فصلت: ٣٣].

وقال سبحانه: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

فهذا خطاب للنبي ﷺ، ولأمته من بعده، أفرادًا وجماعات ودولًا.

---

(١) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميجي، (ص٨١).

وهكذا كانت دولة الإسلام الأولى التي أقامها الرسول ﷺ، تقوم على هذا المبدأ العظيم، فما انقطعت رسائله عليه الصلاة والسلام إلى ملوك ورؤساء الدول الأخرى، يدعوهم فيها إلى الإسلام، ويرغبهم فيه، ويحذرهم من البقاء على الشرك، ومراسلاته ومكاتباته مشهورة معروفة.

وهكذا سار الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم، فلقد أرسلوا الدعاة إلى الإسلام في كل أنحاء المعمورة، وعملوا على نشر الإسلام في كل الأصقاع، وسيرتهم شاهدة بذلك رضي الله عنهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والرسول ﷺ قام بهذه الدعوة، فإنه أمر الخلق بما أمر الله به، ونهاهم عن كل ما نهى الله عنه، أمر بكل معروف، ونهى عن كل منكر؛ امتثالًا لأمر الله عز وجل»[1].

والواجب اليوم على جميع الدول الإسلامية التي صارت تمثل شطرًا من الأمة الإسلامية؛ أن تتحمل رسالتها التي أوكلها الله إلى الأمة، في الدعوة إلى الله تعالى، والعمل على نشر الإسلام، وإيصاله إلى مشارق الأرض ومغاربها، بالحكمة والموعظة الحسنة، هذه الرسالة المتمثلة في قول الحق جل وعلا: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

٣- صيانة الدين وتنقيته من الشوائب:

فإذا كان من واجبات الدولة في الإسلام دعوة الناس إلى هذا الدين، وتبليغه إليهم، فمن باب أولى المحافظة على دين المسلمين وصيانته من شوائب الشرك، وأدران البدع، وأخلاط المعاصي من الكبائر والصغائر.

فالواجب على الدولة المسلمة المحافظة على أديان الناس، بمنع البدع

---

(١) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ، الرياض، (١٥/ ١٦١).

والخرافات، ومحاربة ما يظهر منها، وإقامة الحجة للناس، وتوضيح ما أشكل وألبس عليهم في دينهم، وذلك بكل الوسائل الممكنة، بالإعلام، وإتاحة المجال للعلماء والناصحين، وبناء المقررات التعليمية على ذلك، وغيرها. ومن أعظم هذه الوسائل: محاربة رؤوس المبتدعة، سيما الداعين إلى بدعتهم، «كما فعل عمر رضي الله عنه مع الخوارج حينما بعث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لمناظرتهم، فرجع منهم خلق كثير[١].

ومنها تعزير المتعنت منهم وتغريبه وهجره، كما فعل عمر رضي الله عنه بصبيغ الذي أخذ يسأل عن متشابه القرآن، فضربه عمر، وقال: احملوه على قتب ثم أخرجوه حتى تقدموا به بلاده، ثم ليقم خطيبًا، ثم ليقل: إن صبيغًا طلب العلم؛ فأخطأه[٢].

ومنها القتل، كما قاتل عليًّا رضي الله عنه الخوارج[٣].

والواقع أن الوسيلة تختلف باختلاف البدعة، واختلاف الداعي إليها، والظروف المحيطة بأصحابها»[٤].

٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذه من الوظائف الهامة والأساسية للدولة المسلمة، بل هي أحد أهم عناوين إسلامها وإيمانها، وقرن الله تعالى خيريتها بهذه الشعيرة العظيمة، فقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقال سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق، (١٠/١٥٧) وغيره.

(٢) الشريعة للإمام الآجري، تحقيق محمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، طبعة أولى، ١٣٦٩هـ، (ص٧٣).

(٣) انظر الشريعة للإمام الآجري، باب: ذم الخوارج وسوء مذهبهم وإباحة قتالهم، وثواب من قتلهم أو قتلوه.

(٤) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص٨٦- ٨٧).

«واستنادًا إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان كفائيان، وتسقط المسؤولية عن الآخرين بقيام بعضهم، من هنا؛ فإن المعنيّ بهذه المهمة بالأساس هو (الدولة الإسلامية)، لما تملك من الإمكانيات التي تخولها القيام بهذه المسؤولية، من خلال أجهزة مختصة تراعي كل الشروط الشرعية والعامة لهذه المهمة أو (النخبة الواعية) القادرة على توفير المواصفات، ورعاية الشروط لذلك»[(١)].

وهذه الوظيفة للدولة المسلمة ليست اختيارية أو نافلة؛ بل هي واجب محتم؛ إذ «يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الواجبات الأساسية، والفروض الرئيسية التي يجب أن تقوم بها الدولة الإسلامية، حيث يصفه الإمام الغزالي بأنه «القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين»[(٢)].

والمتأمل في تاريخ المسلمين؛ يجد أن هذه الشعيرة كانت ظاهرة وقائمة منذ عهد الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة إلى وقتنا الراهن، وقد فعلها الرسول ﷺ، وكانت ظاهرة في دولة الخلفاء الراشدين، ولم تغب عن صورة الدولة الإسلامية طيلة عهودها؛ وإن كانت تظهر في أوقات وتخبو في أخرى.

ولقد «كانت تُمارس هذه المهمة في التاريخ الإسلامي، عبر الجهات الرسمية من خلال (المحتسب) الذي كان يختص بعدد من الاختصاصات التي تهدف إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك في الحقوق الإلهية، وحقوق العباد، والحقوق المشتركة»[(٣)].

---

(١) نظريات الحكم والدولة، محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، (ص١٤٤).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٩٨٣م، (٢/ ٣٠٦) بتصرف، وانظر: نظرية الدولة في الإسلام، عبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م، (ص٩٧).

(٣) نظرية الدولة في الإسلام، عبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م، (ص١٤٤- ١٤٥)، وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي، (ص٢٧٠) وما بعدها، معالم=

وليس الهدف هنا تفصيل فضل وأحكام هذه الشعيرة؛ وإنما المقصود بيان أنها إحدى الوظائف الأساسية للدولة المسلمة.

٥- الجهاد في سبيل الله، وحماية البيضة، وتحصين الثغور:

الجهاد في سبيل الله تعالى من المهمات العظيمة التي كلّف الله تعالى بها هذه الأمة؛ لنصرة هذا الدين، ولإعلاء كلمة الله تعالى، ولنصرة المظلومين المستضعفين، ولتحرير الخلق من عبودية الناس إلى عبودية رب الناس.

وسواء أكان جهاد طلب أم جهاد دفع؛ فكلاهما من مهام الدولة المسلمة التي يتعين عليها القيام به، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣].

وهكذا كانت حياة النبي ﷺ كلها جهاد في سبيل الله.

قال الإمام السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن وظائف السلطان تجنيد الجنود، وإقامة فرض الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى، فإن الله تعالى لم يولّه على المسلمين ليكون رئيسًا آكلًا شاربًا مستريحًا، بل لينصر الدين، ويعلي الكلمة، فمن حقه ألا يدع الكفار يكفرون أنعم الله ولا يؤمنون بالله ولا رسوله»[1].

ويشمل ذلك جميع الأمور المتعلقة بالدولة المسلمة؛ الداخلي منها والخارجي، في المجال الثقافي والفكري والاجتماعي، وكذلك في المجال السياسي والعسكري.

قال إمام الحرمين: «وأما اعتناء الإمام بسد الثغور، فهو من أهم الأمور، وذلك بأن يحصن أساس الحصون والقلاع، ويستظهر لها بذخائر الأطعمة، ومستنقعات المياه، واحتفار الخنادق والعتاد، وآلات القصد والدفع، ويرتب على كل ثغر من

= القربة في أحكام الحسبة، محمد القرشي، تحقيق محمد شعبان، وصديق المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.

(١) معيد النعم ومبيد النقم للسبكي، (ص١٦).

الرجال ما يليق به»[١].

وقال الإمام الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ في معرض كلامه عن واجبات الإمام: «حماية البيضة، والذب عن الحريم لتتصرف الناس في المعاش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغريرٍ بنفس أو مال»[٢].

ويدخل في ذلك حماية عقول الناس من أفكار الغلو والعنف، وتيارات الإفساد في الأرض، وكذا موجات الانحلال الفكري من التيارات الغربية بمختلف توجهاتها، وتيارات الانحلال الأخلاقي، والضياع السلوكي.

ومن ذلك أيضًا محاربة مروجي المخدرات والمسكرات بكل أشكالها وألوانها، ومنع دخولها إلى الدولة المسلمة، ومتابعة ما دخل منها ومكافحته.

ومن ذلك أيضًا متابعة ما يكون من الإعلام، من التجاوزات الفكرية المخالفة لشيء من مبادئ الإسلام، فيما يتعلق بالقيم والمفاهيم والأفكار، أو ما يتعلق منها بالأخلاق والسلوك.

٦- حمل الناس على الدين بالترغيب والترهيب:

ومن مقاصد الدولة المسلمة ووظائفها أن تحمل الناس على دينهم، وتوثق ارتباطهم به، وتنمي علاقاتهم به، بحيث يصبح عموم الناس منقادين للدين، وإن حصل تفريط من بعضهم. فالعبرة بالعموم لا بالآحاد والأفراد الشواذ.

وهذا من معاني تحقيق عبودية الله تعالى، أن ينقاد الصالح لدين الله تعالى بالترغيب، ويتبعه الآخرون إن بالترغيب وإن بالترهيب، ليحققوا طاعة الله، ويسعوا لتحقيق الهدف الذي خلقهم الله لأجله، وفي سبيل ذلك تسلك الدولة المسلمة كل الأساليب المشروعة لتحقيقه، داعية لكل ما يساعد للوصول إليه، محاربة لكل ما من شأنه أن يحول دون تحقيقه.

---

(١) غياث الأمم، الإمام الجويني، (ص١٥٦).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٦).

قال الشوكاني رحمه الله: «فإن من الناس من يصلح بالهوان، ويفسد بالإكرام، كما هو معلوم من لكل من يعرف أحوال الناس واختلاف طبقاتهم»(١).

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده**»(٢).

والواجب أن تحرص الدولة المسلمة على تمثل منهج القرآن الكريم في هذا الباب العظيم؛ عملًا بقول الله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾... الآية [سورة النحل: ١٢٥].

ومن المعلوم أن «هذا الأسلوب لا يمكن استعماله إلا بعد إزالة عوامل الإفساد والمنكرات من المجتمع، وهو من وسائل حفظ الدين وتنفيذه، ومن مقاصد الإمامة، فلا يمكن الادعاء بحفظ الدين وجبر الناس عليه مع ترك المفاسد والمنكرات بلا إزالة ولا إبعاد مع توفر القدرة على ذلك. كما ينبغي تيسير طرق الخير أمام العامة، والترغيب فيه بكل ممكن»(٣).

٧- إقامة الشريعة في حياة الناس:

تلك الفريضة الغائبة عن كثير من مجتمعات المسلمين اليوم، والتي هي من أهم مقاصد الرسالة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم، ولأجلها جاهد عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام لإقامة شريعة الله في حياة الناس، ولتكون مرجعيتهم إليها، واحتكامها إلى أحكامها، والفصل بينهم منها، وليعيشوا في

---

(١) قطر الولي على حديث الولي، ويسمى أيضًا: ولاية الله والطريق إليها، تحقيق إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٩٧هـ، (ص٢٥٩).

(٢) الحديث رواه أبو بكر رضي الله عنه، وهو إما صحيح أو حسن الإسناد، انظر الترغيب والترهيب: (٣/ ٢٣٢).

(٣) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميجي، (ص٩٢).

ظلها، ويحيوا تحت ظلالها الوارفة.

ومعلوم أن الشريعة الإسلامية، وهي الشريعة الربانية، والمنحة الإلهية؛ كافية لتحقيق احتياجات الناس المختلفة، بناءً على ما امتن الله تعالى به على هذه الأمة بإكمال دينها، فقال سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ . . . الآية [المائدة: ٣].

فالإسلام (عقيدة وشريعة) يلبي احتياجات الأمة المسلمة في مختلف المجالات، الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من مناحي الحياة، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ . . . الآية [الأنعام: ٣٨].

والمقصود هنا أن الشريعة جاءت بالقواعد العامة التي تلبي حاجات الناس، ووضعت قواعد عامة تُنزّل عليها مستجدات الأمور، وحادثات القضايا؛ لا أن الشريعة فيها حكم تفصيلي لكل جزئية تفصيلية، فإن هذا مما لا يمكن وقوعه في أي شريعة.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو كان المراد بالآية - ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ . . - الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لانهاية له من النوازل»[١].

٨- إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام:

من وظائف الدولة المسلمة: العناية بإقامة الحدود الشرعية على مستحقيها، وتنفيذ الأحكام التي تصدرها جهات الحكم والقضاء، فمهمة الدولة المسلمة هنا متعلقة بالجانب التنفيذي والتطبيقي.

فهذه الحدود الشرعية إذا لم يكن ثمة دولة تقوم على تنفيذها، والعمل على تطبيقها؛ فإن الأمور حينئذٍ تؤول إلى الفوضى والاضطراب، وربما تعرضت

---

(١) الاعتصام للإمام الشاطبي، (٢/ ٣٠٥).

المقاصد الشرعية إلى الخطر والانتقاص، وقد جاءت الشريعة بحفظ هذه المقاصد ورعايتها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات، وفعل المحرمات»[١].

وما شرع الله تعالى هذه الحدود إلا للتطبيق، على الشريف والوضيع، والقوي والضعيف، لا يحل تعطيلها لا بشفاعة ولا بهدية ولا بغيرها، قال عليه الصلاة والسلام: «**أقيموا حدود الله في القريب والبعيد، ولا تأخذكم في الله لومة لائم**»[٢].

وإن من أعظم المنكرات في هذا الشأن أن يترك الوالي إنكار المنكر أو إقامة الحد بمالٍ يأخذه[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات، وإقامة الحدود عليها بمالٍ يأخذه؛ كان بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة، وبمنزلة القواد الذي يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة، وكان حاله شبيهًا بحال عجوز السوء امرأة لوط»[٤].

٩- إقامة العدل ورفع الظلم:

يقول الله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠]، ويقول سبحانه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. والآيات في هذا المعنى متعددة في كتاب الله تعالى.

---

(١) الحسبة، مرجع سابق، (ص٥٥).

(٢) رواه ابن ماجه (٢/ ٨٤٩) وغيره، وحسنه الألباني، انظر صحيح ابن ماجه (٢٠٧٤).

(٣) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص٩٠- ٩١).

(٤) انظر: السياسة الشرعية، (ص٧٣).

وفي «الصحيحين» حديث السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله، وذكر في طليعتهم: إمام عادل(١).

وقال عليه الصلاة والسلام: **«المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، هم الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا»**(٢).

وكما أمر الله تعالى بالعدل؛ فقد حذر سبحانه من الظلم بكل أشكاله، ومهما كانت مستوياته، وجعل الظلم سببًا في عذاب وزوال الأمم والدول فقال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [هود: ١٠٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة»(٣).

والعدل الذي هو من وظائف الدولة المسلمة؛ شامل لكل مجالات العدل وميادينه، فالدولة المسلمة مطالبة بمنع الظلم ابتداءً، ورفعه بعد وقوعه، وإزالة ما يتعلق به من مفاسد، وردع الظالم، ونصرة المظلوم، وإقامة القضاة الأكفاء والعدول، وضمان حريات الناس المشروعة من التعدي عليها، والتعامل مع كل أفراد الرعية بالحق والعدل، بغض النظر عن أنسابهم ومراكزهم وأموالهم.

ولسنا هنا في صدد تقصي موضوع العدل ومتعلقاته؛ ولكن المقصود الإشارة إلى أنه من واجبات ووظائف الدولة المسلمة.

١٠- جمع الكلمة وعدم التفرقة:

فإن من أهم وظائف الدولة المسلمة، ومن واجباتها الهامة؛ جمع كلمة

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب (١٩)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب إخفاء الصدقة (١٠٣١).

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل (١٨٢٧)، وغيره.

(٣) الحسبة، مرجع سابق، (ص٩٤).

المسلمين، والحرص على توحيد صفهم، والعمل على تأليف قلوبهم، وتحقيق معاني الأخوة الإيمانية ولوازمها، وتهيئة الظروف والبيئات المناسبة لمثل هذا، كما قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾. . . الآية [آل عمران: ١٠٣].

وكما أمر الله تعالى بالاجتماع والتآخي؛ فقد حذر سبحانه من الاختلاف والتفرق، فقال جل ذكره: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥].

ومما يؤيد هذا المعنى أن الإسلام آخى بين المسلمين لعقيدتهم، وأقصى كل حواجز العصبية والوطنية والقبيلة وغيرها، وقضى على الخلافات المبنية على اللغة أو اللون أو الجنس، وجعلهم كأسنان المشط في التكاليف والجزاء عليها، وحذرهم من التفاخر والتباهي على بعضهم بأنسابهم، وغير ذلك من مظاهر جمع الكلمة، والتحذير من الفرقة، ولم يكن ذلك نظريًّا مجردًا، بل كان واقعًا عمليًّا تنفيذيًّا، تجلت لنا صوره ومعانيه في سيرة نبينا ﷺ، وسيرة خلفائه وأصحابه الكرام رضوان الله تعالى عليهم جميعًا.

قال رسول الله ﷺ: «**إن الله ﷻ أذهب عنكم عبيّة الجاهلية، وفخرها بالآباء، الناس بنو آدم، وآدم من تراب، مؤمن تقي، وفاجر شقي، لينتهين أقوام يفخرون بالرجال، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع النتن بأنوفها**»[١].

وكما تقدم فالمقصود هنا بيان أن جمع الكلمة وعدم الفرقة وظيفة وواجب لازم على الدولة المسلمة.

١١- القيام بعمارة الأرض:

يقول الحق سبحانه وتعالى مخاطبًا عباده المؤمنين: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾. . . الآية [هود: ٦١]، فهو خطاب من الله تعالى لهذه الأمة يذكرهم

(١) رواه أحمد في المسند (٢/ ٥٢٤)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٢/ ١١٩).

بأنه خلقهم وأنشأهم من الأرض، ويطالبهم بالقيام بعمارتها، والسعي للقيام بمصالحهم فيها.

«ولا يكون ذلك إلا بأن تقوم الدولة المسلمة بتهيئة جميع ما يحتاجه الناس من مختلف الصناعات والحرف والعلوم، وتوفير سبيل البحث العملي والاختراع، وقد جعل الفقهاء ذلك من فروض الكفاية التي يجب وجودها في الأمة»[١].

وإن مما يؤسف كل مسلم غيور على دينه وأمته، ما يراه اليوم من جمود في الأمة عن دورها في القيام بعمارة الأرض، بل هي وللأسف الشديد في مؤخرة الركب في هذا الباب، بل هي تنتظر من أعدائها أن يأخذوا بيدها، والله المستعان.

ومن أهم الأبواب التي لا بد من التأكيد عليها في هذا الباب؛ العناية بأمور التقنية الحديثة، والسعي للحاق بركب صناعها، وتسخيرها فيما يرضي الله تعالى، وتوجيه الشباب للاستفادة منها، وتهيئة الفرص المناسبة لتفعيلها.

إن من أخطر الأمور أن تظل الأمة مستوردة للتقنية والأنظمة، وأن تبقى مستهلكة للتقنية، ليس لها إسهام واضح في حراكها، ولا خطوات في الاستحواذ، وأخذ نصيبها من هذه الكعكة الثمينة.

هذه أبرز وظائف الدولة المسلمة، وأهم واجباتها فيما ظهر لي، ومتى قامت بهذه الوظائف والمهمات والواجبات؛ فستكون بإذن الله تعالى في مقدمة الركب كما كانت سابقًا، وستحوز - حينها - أسباب الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة، كما وعد الله تعالى هذه الأمة المباركة بذلك.



(١) الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص١٢١).

المطلب الثالث

حقوق الإمام وواجباته في الإسلام

الحديث في هذا المطلب ذو صلة كبرى بالمطلب السابق (وظيفة الدولة في الإسلام)؛ ذلك أن ترابطًا كبيرًا بين وظيفة الدولة المسلمة وبين وظيفة من يقوم عليها، الذي هو الإمام.

ولعله من المناسب بعد الحديث عن أهمية إقامة الدولة المسلمة، وبيان الوظائف المنوطة بها؛ أن يكون الحديث منصبًّا عن الحقوق والواجبات المتعلقة برأس الهرم في الدولة المسلمة، الذي هو الخليفة أو الإمام أو الحاكم.

وقد «تكلم الفقهاء والمتكلمون المسلمون القدامى عن أعمال ووظائف لا بد لها ممن يقوم بها، وهو الحاكم أو الرئيس أو الإمام، وذلك عند كلامهم عن وجوب الخلافة أو الإمامة. . .، وهذه الواجبات وتلك الأعمال والوظائف، ليست عند تأملها- إلا وظائف الدولة، كما تصورها هؤلاء القدامى. قالوا - عند التدليل على وجوب الخلافة: إننا أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحن مأمورون بالجهاد والعدل، وإقامة الحج والجمع والأعياد، والحدود، . . .، إلى آخره، وهذا كله لا بد له من إقامة (إمام) أي (دولة)، ودولة من نوع خاص»[1].

كما تحدث الكثير من أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين في هذا الباب، وذكروا العديد من الحقوق الخاصة بالإمام، والواجبات المنوطة به.

قال الإمام الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير

---

(١) انظر: الوسيط في النظم الإسلامية، الحلقة الثالثة، الإسلام والدولة، القطب محمد القطب طبلية، دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، (ص٢٤٦).

حاله»[١].

وقال أبو يعلى محمد الفراء: «وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة»[٢].

وفيما يلي بيان أهم هذه الحقوق والواجبات من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: حقوق الإمام في الإسلام:

تحدث بعض أهل العلم عن حقوق الإمام مجملة في موطن واحد، وبعضهم جعلها متفرقة في مواطن مختلفة، وذلك حسب ما يرد من المتعلقات.

وممن ذكرها متفرقة في مواطن من كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم رحمهما الله، وغيرهما.

وقد ذكرها مجملة ابن الأزرق الذي جعلها عشرة حقوق، وهي: «الطاعة، والنصيحة، ودفع حقوق المال إليه، ومساعدته إذا لم تكف هذه الحقوق، والدعاء له، وألا يدعى عليه، وألا يخرج عليه، وألا يطعن فيه، وألا يفتات بين يديه، وألا يكتم عنه ما يجب أن يصل إليه، وأن يحسن التأدب معه»[٣].

وكذلك فعل الماوردي في مواطن متفرقة، وبشيء من التفصيل والتوضيح في كتابه «الأحكام السلطانية»، وغيرهما.

وغنيٌّ عن القول بأن المقصود بالإمام هنا هو الإمام الأكبر، أي: قائد الدولة المسلمة، أو الخليفة، فليس الحديث عن ما دون ذلك من الولايات الصغرى.

---

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، (ص١٩).

(٢) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى محمد الفراء، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، (ص٢٨).

(٣) فصول في الإمرة والأمير، (ص١٢)، نقلًا عن نظام الحكم في الإسلام، عارف خليل أبوعيد، (ص١٣٥).

فهذا الإمام الذي ولّاه الله تعالى إمامة المسلمين؛ له حقوق يقتضيها مقام الإمامة، وتكون له - بعد الله تعالى - عونًا على القيام بما أوكل إليه من مهام، وفيما يلي بيان هذه الحقوق:

الأول: حق الطاعة:

فالواجب على كل مسلم ينضوي تحت لواء إمام من المسلمين، أن يطيع من ولاه الله تعالى الأمر، وألا ينازعه في شيء من ذلك، وأن ينقاد لأمره وأمر من ينيبه من الأمراء والولاة.

وهذه الطاعة مشروطة بموافقتها لطاعة الله ورسوله، فإن خالف أمر الإمام شيئًا من أمر الله وأمر رسوله؛ فلا طاعة حينئذٍ، لأن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله أصلٌ ثابت، وطاعة ولي الأمر فرعٌ عنهما. وبناءً عليه؛ «فما دام رئيس الدولة قد التزم في أوامره ونواهيه جانب الشرع، فلم يحد في ذلك عن الحدود التي رسمتها له الشريعة، فله حق ولاء جميع المواطنين جميعًا، سواء في ذلك أهل الحل والعقد الذين بايعوه رئيسًا للأمة، وسائر المواطنين الذين يلزمهم الانقياد له بمجرد تمام هذه المبايعة»[١].

والمسلم كما أنه مأمور بهذه الطاعة شرعًا؛ فإنه كذلك مأجور على امتثالها، ويرجو بها القرب من الله تعالى، بل إن «السمع والطاعة لخلفاء المسلمين وأئمتهم من أجلّ الطاعات والقربات عند الله تعالى، ومن الواجبات الملقاة على عاتق كل مسلم»[٢].

وقد تواترت النصوص القطعية من الكتاب والسنة على تأكيد وضرورة طاعة ولاة الأمر في المعروف، ولزومها في المنشط والمكره، وهذه بعض الأدلة الشرعية الدالة على هذا الحق:

---

(١) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، الإمارات العربية للنشر والتوزيع، دبي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، (ص٣٧٠).

(٢) الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، مرجع سابق، (ص٣٧٧).

أ - يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [سورة النساء: ٥٩].

قال أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «هم الأمراء والولاة»[١].

وقال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «حقٌّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحقٌّ على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا»[٢].

وفي «الصحيحين» وغيرهما؛ قال عليه الصلاة والسلام: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**»[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأهل السنة لا يطيعون ولاة الأمر مطلقًا، إنما يطيعونهم في ضمن إطاعة الرسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ ... الآية»[٤].

الثاني: النصرة والتقدير:

فمن حقوق الإمام القيام بنصرته ومعونته إذا احتاج إلى ذلك؛ لأن عظم المسؤولية الملقاة على عاتقه توجب له هذه المنزلة، نصرة في الحق، وتقديرًا لمكانته، وأنه نائب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وإذا كانت نصرته وتقديره حال السلم بهذه المنزلة؛ فإنها حال الحرب وقتال

---

(١) انظر: تفسير البغوي، المسمى معالم التنزيل، للإمام الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، (٢/ ٥٩).

(٢) نفس المصدر، (١/ ٤٤٤).

(٣) رواه البخاري، (فتح الباري ١٣/ ١١١)، ومسلم برقم (١٨٣٥)، وغيرهما.

(٤) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ص٢/ ٧٦).

الأعداء أهم وأعظم، بل لو فُرِض جدلًا أن وقعت حرب بين المسلمين وأعدائهم، ووقع الخليفة في الأسر، «فإنه يجب على المسلمين كافة أن يعملوا ما فيه إنقاذه؛ امتثالًا لأمر الشارع بنصرته؛ لأن نصرة الإمام الحق في الواقع ما هي إلا نصرة للمسلمين»[١].

وتقدم قول أبي يعلى رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذا قام الإمام بحقوق الأمة؛ وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة»[٢].

كما أنه يجب على عموم المسلمين احترام الإمام العادل، والدعاء له بظهر الغيب، وذكر محاسنه، والغض عن عيوبه، كما قال عليه الصلاة والسلام: **«إن من إجلال الله تعالى إكرام ذي الشيبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط»**[٣].

قال حذيفة بين اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ما مشى قوم إلى سلطان الله في الأرض ليذلوه إلا أذلهم الله قبل أن يموتوا»[٤].

وهذا كله مشروط أن يكون الإمام من أئمة العدل، أما أئمة الجور والفسق؛ فلا يُعانون على فسقهم وظلمهم، وقد قال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ فيما رواه عنه ابن القاسم أنه قال: «إن كان الإمام مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذّب عنه والقتال معه، وأما غيره فلا، دعه وما يراد منه، ينتقم الله من الظالم بظالم، ثم ينتقم من كليهما»[٥].

---

(١) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، وقد نقل من الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٩).

(٢) الأحكام السلطانية، (ص٢٨).

(٣) رواه أبو داود(٤٨٤٣)، وحسنه النووي في رياض الصالحين(٣٥٨)، والذهبي في ميزان الاعتدال (٤/ ٥٦٥)، وابن حجر في التلخيص الحبير (٢/ ٦٧٣)، والألباني في صحيح أبي داود.

(٤) شرح السنة للبغوي، تحقيق الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، (١٠/ ٥٤).

(٥) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص٤٠٠)، وقول مالك في أحكام القرآن لابن=

الثالث: المناصحة:

عن تميم الداري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**الدين النصيحة**»، قلنا: لمن؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»(١).

والمقصود بالنصيحة إرشادهم إلى ما فيه الخير والصلاح لدينهم ودنياهم، وتحذيرهم عما فيه الشر والفساد لدينهم ودنياهم.

وتكون النصيحة لهم بمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم(٢).

وقال أبو عمرو بن الصلاح: «النصيحة كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير إرادة وفعلًا»(٣).

وتشرع النصيحة لكل خليفة؛ حتى وإن كان من الظلمة، بل عدّه النبي ﷺ من أفضل الجهاد؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «**خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى رجل فأمره ونهاه في ذات الله فقتله على ذلك**»(٤).

وينبغي لناصح السلطان أن يراعي مكانته، فلا يخرق هيبته، ويحذر من التأنيب، والتعيير، والغيبة، والسعاية، وأن يحرص أن تكون نصيحته خالصة لله تعالى، كما كان يحرص على ذلك كثير من سلف الأمة(٥).

= العربي (٤/ ١٧٢١).

(١) رواه مسلم في صحيحه، برقم (٩٥)، ورواه غيره.

(٢) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها، (١/ ٣٨- ٣٩).

(٣) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، (ص٧٦).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ١٩٥)، وعدّه الألباني في السلسلة الصحيحة، المجلد الأول، برقم (٣٧٤).

(٥) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص٤١١- ٤١٢).

الرابع: حق المال:

وذلك بأن يكون له مال محدد من بيت المال، ليكفيه حاجته بعد أن شغل وقته بهذا الأمر العظيم، ومعلوم أن الولاية العظمى على المسلمين تحتاج إلى جهد كبير، ووقت كامل، ويصعب - إن لم يكن مستحيلًا - أن يُجمع إليها عمل آخر.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا بد من تخصيص جزء من مال بيت المال لمن يقوم بهذه المهمة العظيمة.

قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤونة أهلي، وشُغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه»[١].

ولما ولي عمر رضي الله عنه أمرَ المسلمين بعد أبي بكر مكث زمانًا لا يأكل من المال شيئًا حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة، وأرسل إلى أصحاب رسول الله ﷺ فاستشارهم في ذلك، فقال: «قد شغلتُ نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي فيه؟ فقال عثمان بن عفان: كُل وأطعم، قال: وقال ذلك سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وقال عمر لعلي: ما تقول أنت في ذلك؟ قال: غداء وعشاء، فأخذ عمر بذلك»[٢].

يقول صديق حسن خان: «إن الخليفة فرد من أفراد المسلمين له حق في بيت مالهم كسائر الناس، فيأخذ منه ما يأخذ من هو مماثل له في الدرجة، وله مزيد خصوصية وهي قيامه بمصالح لا ينهض للقيام بها غيره، وله أجرة عمله في بيت المال، فإن الله سبحانه قد سوّغ للعامل على الصدقة أن يأخذ نصيبًا منها، فكذلك الأجرة له بحسب ما يستحقه من الأجرة»[٣].

---

(١) البخاري (فتح الباري ٤/ ٣٠٣)، وطبقات ابن سعد (٣/ ١٨٥).

(٢) الإمامة العظمى، (ص٤١٧).

(٣) إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لأبي الطيب محمد بن علي بن حسن، المعروف بصديق حسن خان، مطبعة الصديقي، الهند، (ص٧٩).

وإذا جاز لولي الأمر أن يأخذ أجرة على هذا العمل؛ فالواجب عليه أن يتقي الله تعالى في العناية بما ولاه الله من الولايات، وأن يقوم بحق هذا الأجر على الوجه المبرئ للذمة، والموافي للأجرة.

كما أن عليه أن يأخذ الأجرة المناسبة، من غير إسراف ولا مغالاة، والله المستعان.

الخامس: الحكم مدة صلاحيته للإمامة:

وهذه نقطة اختلاف جوهرية بين نظام الحكم الإسلامي، وبين النظام الغربي المسمى بالديمقراطية، حيث لا يوجد نص شرعي يقتضي تحديد مدة ولاية الحاكم المسلم، بل تبقى له الولاية منعقدة، مادام قائمًا بالأمر، وما دامت المصالح والمقاصد الشرعية المقصودة متحققة في بقائه.

وإن من أكثر الأمور التي تعرّض المجتمعات للاضطراب والفوضى، وتعطل المصالح، ويترتب عليها فساد الكثير من أموال الناس، وضياع لأمنهم؛ حينما تبدأ الانتخابات في بلد ما، وكأن هذا البلد بعد تلك الانتخابات قد خرج من حرب طاحنة، مما خلفت من الفوضى والاضطرابات.

فمن حق الإمام أن يحكم ما دام صالحًا للإمامة، حتى يأتي أجله، أو تنتهي قدرته وطاقته على القيام بها[١].

وقال الدكتور محمد الصادق عفيفي: «وللخليفة الحق في أن يحكم مدى الحياة، حتى يأمن الملق والنفاق، وحتى لا يستكين لأحد طمعًا في تجديد انتخابه مرة ثانية»[٢].

ومتى ثبت أن الإمام عاجز عن القيام بأعباء الإمارة، أو أنه أتى ما يستوجب

---

(١) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، مرجع سابق، (ص٤١٩) بتصرف.

(٢) المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، محمد الصادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، (ص١٩٥).

عزله، أو أنه حاد عن المقاصد المطلوبة من مقام الخلافة، فالحل هنا يكون بتدخل أهل الحل والعقد، نيابة عن عموم الأمة، وتقدير ما يحسن فعله في مثل تلك الحال، حتى وإن لزم الأمر عزل الخليفة، واستبداله بغيره.

السادس: تقديم كافة المساعدات المادية والمعنوية:

لأن هذا داخل في عموم النصيحة له؛ ولأنه من التعاون على البر والتقوى المأمور به شرعًا، ولأنه من المصالح التي يعم نفعها للأمة كلها.

ويدخل في ذلك «إخباره بأحوال من ولاهم المناصب العامة، كالولاة والقضاة إذا انحرفوا عن الطريق الذي كلفوا بسلوكه، . . . وهو محاسب أمام الله على ما ارتكبه هؤلاء من أخطاء في حق الله والأمة إذا هو قصّر في منع ذلك، ولا طاقة له على متابعة أعمالهم، ومراقبة سيرهم؛ إلا إذا عاونته الأمة في ذلك»[(١)].

كما يدخل في ذلك أن يقترب منه الناصح العارف الغيور، ليدله على أوجه الخير في بابه، ويحذره من أوجه الخير في بابه، العالم والتاجر والمهندس والطبيب وغيرهم من أهل المنزلة والمكانة في الأمة.

تلك هي أبرز الحقوق التي كفلها الإسلام للإمام أو الخليفة، وهي متى تحققت - بإذن الله تعالى - كانت عونًا له على القيام بأعباء الخلافة، ومقام الإمارة على الوجه المطلوب شرعًا، وتحققت بإذن الله أنواع المصالح الشرعية والدنيوية، واندفعت أنواع المفاسد كلها.

المسألة الثانية: واجبات الإمام في الإسلام:

وبعد أن تطرقنا لأهم الحقوق الواجبة لإمام المسلمين، أو الخليفة، لابد من ذكر أهم الواجبات التي يتعين على الإمام القيام بها، والاضطلاع بأدائها والقيام بأعبائها، معتمدًا في ذلك - بعد الله تعالى - على ما ذكره الإمام الماوردي رحمه الله، وهي على النحو التالي:

---

(١) رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، (ص٣٧٤).

الأول: «حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع، أو زاغ ذو شبهة عنده، أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل»[١].

وقد تكاثرت أقوال أهل العلم ونقولاتهم في التأكيد على هذا الواجب الشرعي المتعين على ولي الأمر، وأنه شعار ولايته ودثارها، وقيام ولايته وعمادها، ومن ذلك:

قال ابن الهمام رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقصد الأول إقامة الدين، أي: جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به، من إخلاص الطاعات، وإحياء السنن، وإماتة البدع؛ ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه»[٢].

ويقول محمد رشيد رضا: «المحافظة على ما أجمع عليه السلف الصالح من الدين، وإطلاق الحرية للأمة في فيما سواه من المسائل الاجتهادية على بعض، باستشارة أهل العلماء من أهل الحل والعقد، ولاسيما إذا لم يكن هو من أهل الاجتهاد في الشرع»[٣].

ويقول محمد خليل الأسدي: «ويجب على الملوك الاجتهاد في الأحكام لما يوافق الإجماع من أهل السنة والجماعة، والاحتياط في الاجتهاد على ما يجب عمله وتعديله من مصالح العباد والبلاد، ودوام التفقد للأحوال واللوازم، وإغاثة الملهوف، وإعانة المظلوم، وردع الظالم»[٤].

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٢) المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٧هـ، (ص١٥٣).

(٣) الخلافة، محمد رشيد رضا، (ص٢٩)، نقلًا عن الفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين بسيوني رسلان، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥م، (ص١٩٣).

(٤) مخطوط بعنوان: التيسير والاعتبار، نقلًا عن الفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين رسلان، (ص١٩٣).

ويأتي في طليعة هذا الأمر: «حراسة العقيدة الإسلامية في صدور المؤمنين بها، وحفظ تصور المؤمنين لهذا الدين صافيًا سالمًا من الغبش، وإبقاء حقائقه ومعانيه كما أنزله الله ﷻ، وكما بلّغها رسول الله ﷺ، وسار عليها صحابته الكرام، ونقلوها إلى الناس من بعده»(١).

الثاني: «تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم»(٢).

يقول الشيخ علي الآيديني: «ومما يجب على الملوك والسلاطين دفع الظلم عن العباد، فثبت الملك والدولة بالعدل»(٣).

الثالث: «حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال»(٤).

ولعل المراد هنا هو حماية الأمن العام للدولة المسلمة، وتحقيق نعمة الأمن التي امتن الله تعالى بها على عباده.

الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك(٥).

وقد بين لنا النبي ﷺ أن إقامة حدود الله تعالى من أسباب الخير للأمة، فقال عليه الصلاة والسلام: **«حدٌّ يُعمل به في الأرض خير من أن يُمطروا أربعين صباحًا»**(٦).

---

(١) انظر: الإمامة العظمى، عبد الله الدميجي، (ص٨١).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٣) مسالك السلاطين والملوك وتحفة الملوك في السلوك، (ص٤٠)، مخطوط، نقلًا عن الفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين رسلان، (ص١٩٣).

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٥) نفس المصدر، (ص١٨).

(٦) رواه النسائي (٨/ ٧٦)، وابن ماجه (٢/ ٨٤٨)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (٢٣١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإذا أقيمت الحدود، وظهرت طاعة الله، ونقصت معصية الله تعالى؛ حصل الرزق والنصر»[١].

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة، ينتهكون فيها محرمًا، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا[٢].

قال السبكي: «فمن وظائف السلطان تجنيد الجنود، وإقامة فرض الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى، فإن الله تعالى لم يولّه على المسلمين ليكون رئيسًا آكلًا شاربًا مستريحًا، بل لينصر الدين، ويعلي الكلمة، فمن حقه ألا يدع الكفار يكفرون أنعم الله ولا يؤمنون بالله ولا رسوله»[٣].

ولعل هذا ما يسمى في عصرنا بحراسة الحدود، والمتضمن حماية البلاد من الاعتداء الخارجي، وبقاء هيبة الدولة المسلمة.

السادس: «جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله»[٤].

كما قال إمام الحرمين: «وأما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه، . . . ، إلى أن قال: جرّ الجنود، وعقد الألوية والبنود بالإمام، وهو نائب عن كافة أهل الإسلام»[٥].

السابع: «جباية الفيء والصدقات، على ما أوجبه الشرع، نصًا واجتهادًا، من غير خوف ولا عسف»[٦].

---

(١) انظر: السياسة الشرعية، (ص٦٨) بتصرف.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٣) معيد النعم ومبيد النقم، للسبكي، (ص١٦).

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٥) انظر: غياث الأمم، لأبي المعالي الجويني، (ص١٥٦) بتصرف.

(٦) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

ولعل هذا ما تقوم به وزارات المالية في العصر الحديث، والمهم أن يقوم الإمام برعاية الجانب المالي في الدولة المسلمة، سواءً باشر ذلك بنفسه، أو بوكيل يفوضه، أو بدائرة أو وزارة أقامها.

ومهما كانت هذه الأموال ومصادرها، فلا بد من «إخضاع ذلك إلى القواعد التي أوجبها الشارع، نصًا واجتهادًا، من غير زيادة أو نقصان في الجباية»(١).

الثامن: «تقدير العطايا، وما يستحق في بيت المال، من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير»(٢).

فما ذكره الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في السابع كان متعلقًا بما يسمى بمصادر الدخل، وفي هذا البند انتقل للحديث عن الإنفاق أو ما يسمى ببنود الصرف.

ويدخل في هذا ما يتعلق بالشأن العام من المشاريع والمنشآت التي تحتاجها الدولة المسلمة وساكنوها، وكذلك ما يتعلق بالشأن الخاص كالمرتبات والقيام بحاجات المستحقين ونحوهم، مراعيًا وضع «قواعد تكون ضابطة لكل ما يتصل بهذا الواجب»(٣).

التاسع: «استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوّض إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة»(٤).

وهؤلاء الأمناء والأعوان هم من الأهمية بمكان؛ لأن مصالح الرعية، وحاجات الناس تقوم على هؤلاء، فلا بد من العناية باختيارهم، وانتقاء القوي الأمين منهم.

---

(١) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، الإمارات العربية للنشر والتوزيع، دبي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، (ص٣٥٨).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

(٣) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، (ص٣٥٨).

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «على الحاكم في اختياره لعمال الدولة التدقيق في هذا الاختيار، دون مراعاة لعوامل المحاباة وخلافه.

قال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «من قلد رجلًا على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى منه؛ فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين»، والغالب أنه لا يوجد الكامل في ذلك، فيجب تحري خير الخيرين، ودفع شر الشرين»[١].

العاشر: «أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلًا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين، ويغش الناصح»[٢].

وهكذا كانت حال قدوة الأئمة، ومثال القائمين على الأمور، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، فإنه كان أعبد الناس لله تعالى، وأتقاهم وأخشاهم له، ومع ذلك فقد كان يباشر أمور المسلمين بنفسه، دعوة وجهادًا، داخليًا وخارجيًا.

«وإذا كان الاختيار وتفقد الرعايا واجبًا؛ فقد تعيّن ذكر كيفيته، وهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يتعلق بأحوال الخاص، والقسم الثاني يتعلق بأحوال العام.

فالأمر الخاص متعلق بالخواص، وهم أولو المراتب والحكام ومن يتقلد الأمر عن السلطان، فيجب على الملك أن يتفقد أحوال كل منهم، وما يتعلق به وما يصدر عنه، وما يجب عليه وما يحدث منه، فإن وجده على السداد شكره وأنعم عليه، وإن وجده بخلاف ذلك عزله.

وأما ما يتعلق بأحوال الرعايا في القرى والبوادي وأماكن الزروع والآثار، فلابد من التفقد لأحوالهم، والتطلع على أخبارهم، وما يصدر منهم، والنظر في

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، مطبعة الآداب، مصر، ١٣١٧هـ، (ص٢١٧- ٢١٨).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، (ص١٨).

أمورهم، وإصلاح شئونهم»[١].

فهذه هي الواجبات أو المسؤوليات المنوطة بالإمام، والتي يجب عليه تنفيذها، والقيام بها، والعناية بشأنها، وهي كما قيل.. تكليفٌ وليست تشريف[٢].

❊ ❊ ❊

(١) التيسير والاعتبار، محمد خليل الأسدي، (ص٥٧- ٥٨)، مخطوط، نقلًا عن الفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين رسلان، (ص١٩٥).

(٢) انظر أيضًا: الإمامة في الإسلام: أسس ومبادئ وواجبات، عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، مؤسسة الجريسي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، وانظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرفية، عبد الرزاق السنهوري، تحقيق توفيق الشاوي، ونادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، وغيرها.

المبحث الثاني

الدولة في الإسلام بين الشورى والديمقراطية

- **المطلب الأول:** مكانة الشورى في الإسلام.
- **المطلب الثاني:** الفروق بين الشورى والديمقراطية.

المطلب الأول

مكانة الشورى في الإسلام

للشورى منزلة رفيعة عالية، ومكانة سامية في شريعة الإسلام، نظريًا وعمليًا، وقد دلت على ذلك النصوص المتوافرة من كتاب الله تعالى، وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والحياة العملية والتطبيقية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وسيرة خلفائه الراشدين المهديين من بعده، وعموم من جاء بعدهم من خلفاء المسلمين.

وفيما يلي بيان لمفهوم الشورى، ومكانتها ومنزلتها في الإسلام، من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: مفهوم الشورى:

أ - الشورى في لغة العرب:

الشورى في اللغة مشتقة من الفعل (شار)، وقد ذكر أهل اللغة أنه يطلق بإزاء معانٍ عدة؛ «فيقال: شَارَ العسلَ إذا استخرجه من الوَقْبَةِ، والشَّوْرُ اسمٌ للعسل، والخيلُ شِيارٌ أي: سمانٌ حسان، وشارها وشوَّرَها وأشارها: راضها، أو رَكِبها عند العرض على مشتريها، وأشار عليه بكذا: أمره، وهي الشورى»[١].

قال ابن الأثير: «والشَّارة والشُّوْرَة: الحُسن والهيئة واللباس، وفي الحديث: أنه أقبل رجل وعليه شورة حسنة؛ قال ابن الأثير: هي بالضم، الجمال والحُسن»[٢].

من هنا نجد أن أصل الشورى في اللغة يطلق بإزاء معانٍ عديدة، ومنها:

---

(١) انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مرجع سابق، مادة (شور)، (ص٥٣٩- ٥٤٠).

(٢) انظر لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، مادة (شور)، (٧/ ٢٣٣).

١- استخراج الشيء المخفي، (شار العسل).

٢- الاستجلاء والتبصر لما كان مشكلًا غير بيّن، (شار الدابة).

٣- المظهر الجميل وإبداء الحسن، (شورة حسنة).

٤- اسم لأمور، كالعسل، واللباس، والسِّمَن، ومتاع البيت، وغيرها.

والمتأمل يجد أن بين هذه المعاني من التقارب ما لا يخفى.

ب - الشورى في الاصطلاح:

تعددت التعريفات في مفهوم الشورى عند الباحثين، واختلفت عباراتهم بين الإسهاب والاقتضاب، ومن ذلك:

١- تعريف ابن العربي رحمه الله للشورى بأنها: «الاجتماع على الأمر؛ ليستشير كلُ واحد صاحبه، ويستخرج ما عنده»[(١)].

٢- وعرفها الألوسي بأنها: «استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض»[(٢)].

٣- وقيل: الشورى هي «وسيلة لتفاعل وتلاحم الآراء المختلفة من أجل الوصول إلى أفضل الآراء»[(٣)].

٤- وقيل: الشورى هي «استخراج آراء في المسألة بغية الإحاطة بجوانبها، لإصابة الخير، وتجنب الزلل»[(٤)].

٥- وقيل أيضًا: الشورى هي «الرجوع إلى أهل الرأي والاختصاص في الأمور

---

(١) أحكام القرآن، (١/ ٢٩٨).

(٢) روح المعاني، (٢٥/ ٤٦).

(٣) مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة في عهد الرسول ﷺ، هاشم يحيى الملاح، ورقة مقدمة في وقائع ندوة النظم الإسلامية، أبو ظبي، ١٨- ٢٠ صفر ١٤٠٥هـ، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (ص١٥).

(٤) الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محمد بن علي جابر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (ص٥٧).

التي لا يوجد فيها نص شرعي واضح؛ للوصول إلى الأصلح للأمة والأنفع لها»(١).

٦- وعند بعضهم أن «الشورى تعني تقليب الآراء المختلفة، ووجهات النظر المطروحة، في قضية من القضايا، واختبارها من أصحاب العقول والأفهام، حتى يتوصل إلى الصواب منها، أو إلى أصوبها وأحسنها، ليعمل به، حتى تتحقق أحسن النتائج»(٢).

٧- ويرى آخرون بأن «الشورى اجتماع الناس على استخلاص الصواب، بطرح جملة آراء في مسألة، لكي يهتدوا إلى قرار»(٣).

ويمكننا - من خلال النظر فيما تقدم من التعريفات- ؛ صياغة تعريف موجز وشامل للشورى:

وهي عرض ما أشكل من الأمر على أهل الرأي فيه، للوصول إلى أحسن الوجوه وأقربها إلى الصواب.

المسألة الثانية: الشورى في القرآن الكريم:

وردت الشورى في القرآن الكريم في مواطن عديدة، بعضها تصريحًا واضحًا بيِّنًا، وبعضها تعريضًا وتلميحًا، ومن ذلك:

١- قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، (ص١٢٢).

(٢) النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٦م، (ص٧٩).

(٣) نظام الشورى في الإسلام، محمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، (ص١٦).

يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال الإمام ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه الآية: «وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله ﷻ أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزبه، تألفًا منه بذلك لمن لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه معها فتنة الشيطان، وتعريفًا منه أمته مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده، ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه يفعله ﷺ»(١).

وقال الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقًا على هذه الآية: «ولذلك كان رسول الله ﷺ يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث؛ تطييبًا لقلوبهم، ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه»(٢).

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واختلف العلماء لأي معنى أمر الله نبيه بمشاورة أصحابه، مع كونه كامل الرأي، تام التدبير، **على ثلاثة أقوال:**

أحدها: ليستن به من بعده.

والثاني: لتطييب قلوب أصحابه.

والثالث: للإعلام ببركة المشاورة»(٣).

ولعل الأمر بالمشورة - والعلم عند الله تعالى - كان لذلك كله، ولغيره من الحِكَم التي لم تظهر لنا.

ونقل الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند هذه الآية جملة من أقوال السلف في الحث والتحريض على المشورة، فقال: «قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، محمد بن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، (٣/ ١٥٣) بتصرف.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، دار المعرفة، بيروت لبنان، (١ / ٤٢٩).

(٣) انظر: زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، (١/ ٤٨٨) بتصرف.

وعزائم الأحكام؛ من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه.

وقال ابن خويز منداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكُتّاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»(١).

وقال الإمام الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ تعليقًا على آية الشورى هذه: «ولتعريف الأمة بمشروعية ذلك حتى لا يأنف منه أحد بعدك»(٢).

ويقول سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ عند هذه الآية: «وبهذا النص الجازم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾... يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتى ومحمد رسول الله ﷺ هو الذي يتولاه، وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكًّا في أن الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه»(٣).

٢- ويقول سبحانه وبحمده: ﴿فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة الشورى: الآيات ٣٦- ٣٨].

ففي هذه الآية ذكر الله تعالى جملة من صفات المؤمنين، وجعل الشورى من صفاتهم الأساسية، حتى جعلها بين ركنين عظيمين من أركان الإسلام، الصلاة

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، (٢/ ١٦١) بتصرف.

(٢) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، عالم الكتب، (١/ ٣٩٣).

(٣) في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، (١/ ٥٠١).

والزكاة.

قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمدح الله المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون ذلك»[١].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند هذه الآية: «أي: لا يبرمون أمرًا حتى يتشاوروا فيه ليتساعدوا بآرائهم في مثل الحروب وما جرى مجراها»[٢].

٣- قول الله تبارك وتعالى في قصة سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مع بلقيس ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: آية ٣٢]، وأن الله تعالى حكى فعلها، ومشورتها لقومها، وعدم استئثارها بالأمر دونهم؛ حكاه سبحانه على سبيل المدح والثناء.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تقول: أشيروا عليّ في أمري الذي حضرني من أمر صاحب هذا الكتاب الذي ألقي إليَّ، فجعلت المشورة فتيا، ثم تقول: ما كنت قاضية أمرًا في ذلك حتى تشهدون، فأشاوركم فيه»[٣].

٤- قوله سبحانه وتعالى حكاية عن فرعون حينما أعرض عن المشورة، واستبد برأيه الشخصي حينما دعاه نبي الله موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [سورة غافر: آية ٢٩]، وأن الله تعالى حكاه على سبيل الذم لفعله والتحذير منه.

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقوله: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ كذب فيه وافترى، وخان الله تبارك وتعالى ورسوله ﷺ، ورعيته فغشهم وما نصحهم»[٤].

وفي ظلال هذه الآية على لسان فرعون: «إنني لا أقول لكم إلا ما أراه صوابًا،

(١) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (٨/ ٢٥).
(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، (٤/ ١٢٧).
(٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، (١٨/ ١٥٣).
(٤) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٤/ ٨٥).

وأعتقده نافعًا. وإنه لهو الصواب والرشد بلا شك ولا جدال، وهل يرى الطغاة إلا الرشد والخير والصواب، وهل يسمحون بأن يظن أحد أنهم قد يخطئون، وهل يجوز لأحد أن يرى إلى جوار رأيهم رأيًا...»[١].

وفي كتاب الله تعالى إشارات عديدة، بصيغ متنوعة، في مواطن مختلفة، تشير إلى مثل هذه المعاني.

المسألة الثالثة: الشورى في السنة القولية:

وردت بعض الأحاديث في فضل الشورى، ومكانتها، والحث عليها، والأخذ بها في أمور الدين والدنيا. ولكن هذه الأحاديث في جملتها لا تخلو من مقال في صحتها على وجه العموم، ومما ورد في ذلك:

١- ما أخرجه الإمام البغوي رحمه الله بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما رأيت رجلًا أكثر استشارة للرجال من رسول الله ﷺ»[٢].

وهذا يفيدنا بأنه عليه الصلاة والسلام كان ديدنه، وغالب أحواله؛ استشارة أصحابه في كثير من الأمور.

٢- وفي رواية للترمذي وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من النبي ﷺ»[٣].

وهذا الحديث مرادف للحديث المتقدم، ومؤكد لمعناه.

٣- ما رواه الترمذي وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله عنه - في حديث طويل- وفيه قوله عليه الصلاة والسلام: **«إن المستشار مؤتمن»**[٤].

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب، (٥/ ٣٠٨٠).

(٢) شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، (١٣/ ١٨٨)، برقم (٣٦١١)، وفي سنده طلحة بن زيد، قال عنه البغوي في حاشية الصفحة بأنه متروك، واتهمه بالوضع ابن المديني وأحمد وأبو داود.

(٣) قال عنه ابن حجر: رجاله ثقات إلا أنه منقطع، الفتح (١٣/ ٣٥٢).

(٤) أخرجه الترمذي (٢٢٨٢)، وابن ماجه (٥٤٧٣)، والبخاري في الأدب المفرد برقم (٦٥٢)، =

وفي هذا الحديث يبين لنا النبي ﷺ صفة من أهم صفات من تؤخذ منهم المشورة، ألا وهي الأمانة.

٤- ما رواه الإمام أحمد وغيره عن عبد الرحمن بن غنم أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «**لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدًا**»[١].

وفي هذا بالإضافة إلى مكانة الشيخين رضي الله عنهما من النبي ﷺ؛ بيان أن مشورتهما محل اعتبار عنده عليه الصلاة والسلام.

٥- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «**أما إن الله ورسوله لغنيان عنهما، ولكن جعلهما الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رُشدًا، ومن تركها لم يعدم غيًا**»[٢].

وفي الباب أحاديث أخرى لا تخلو من مقال، ولعل ما مضى فيه كفاية.

رابعًا: الشورى في السنة الفعلية:

المتأمل في سيرة نبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه يلحظ وبجلاء أن قضية الشورى لم تكن غائبة عنه عليه الصلاة والسلام في اتخاذه لأي من قراراته، أو أموره العامة والخاصة، سيما المصيرية والهامة منها. حتى رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه: «ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من النبي ﷺ»[٣].

وقد ذكر ابن كثير رحمه الله صورًا عديدة، وحوادث مختلفة، شاور فيها النبي ﷺ

= وقال عنه الألباني(صحيح)، انظر: صحيح الجامع الصغير حديث رقم(٦٧٠٠).

(١) في سنده عبد الحميد بن مهران عن شهر بن حوشب، وفيهما مقال، وقال ابن حجر: سنده لا بأس به. انظر فتح الباري (١٣/ ٣٥٢).

(٢) انظر: روح المعاني للألوسي (٤/١٠٩)، التخريج والحكم البيهقي في شعب الإيمان (٧٠٣٢)، الكامل في ضعفاء الرجال (٥/ ٥٤٤)، وغيرهما، والحديث ضعيف في إسناده أبو عبد الرحمن السلمي، وعباد بن كثير الرملي، قال عنه ابن حجر: (ضعيف)، انظر تقريب التهذيب برقم(٣١٤٠)، (ص٢٩٠). طبعة دار الرشيد.

(٣) ذكره ابن حجر في الفتح وقال عنه: (رجاله ثقات إلا أنه منقطع)، (١٣/ ٣٤٠).

أصحابه، وأخذ برأيهم. ومن ذلك:

☆ شاورهم يوم بدر في الذهاب إلى العير.

☆ وشاورهم فيها أيضًا أين يكون المنزل.

☆ وشاورهم في أحد في أن يقعد في المدينة أو يخرج إلى العدو.

☆ وشاورهم يوم الخندق في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة.

☆ وشاورهم يوم الحديبية في أن يميل على ذراري المشركين.

☆ وشاورهم في قصة الإفك في قوم آذوا أهله ورموهم.

☆ واستشار عليًّا وأسامة في فراق عائشة رضي الله عنهم أجمعين(١).

☆ كما استشارهم في أسرى بدر.

☆ وشاورهم في حصار الطائف، وغيرها من الحوادث(٢).

فهذه الحوادث وغيرها تدل على منزلة الشورى عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنها كانت ديدنه ودأبه في جل أموره، وغالب أحواله.

خامسًا: الشورى عند سلف الأمة:

وعلى ذلك المنهج النبوي الرشيد؛ سار خلفاءُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصحابتُه الكرام، رضوان الله تعالى على الجميع.

وقد نقلت لنا كتب السنة والسيرة جملة من أقوالهم وأفعالهم التي تدل على ذلك، ومما ورد:

١- كتب أبو بكر الصديق إلى خالد بن الوليد ﵄، حينما وجهه إلى حرب

---

(١) انظر فيما تقدم: تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، مصدر سابق، (١ / ٤٢٩).

(٢) انظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميجي، مرجع سابق، (ص٤٢٨) بتصرف.

المرتدين: «واستشر من معك من أكابر أصحاب رسول الله ﷺ، فإن الله تعالى موفقك بمشورتهم»[١].

٢- وهذا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول عن رسول الله ﷺ: كان القراء أصحاب مشورته، كهولًا كانوا أو شبانًا[٢].

٣- واستشار عثمان بن عفان رضي الله عنه الصحابة في جمع الناس على مصحف واحد[٣].

٤- قال الإمام البخاري رحمه الله: «كانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها»[٤].

٥- قول الحسن رحمه الله: «ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم»، وفي لفظ «إلا عزم الله لهم بالرشد، أو بالذي ينفع»[٥].

٦- قول قتادة رحمه الله تعالى: «ما تشاور قوم يبتغون وجه الله إلا هُدُوا لأرشد أمرهم»[٦].

وقال رحمه الله: «وإن القوم إذا شاور بعضهم بعضًا، وأرادوا بذلك وجه الله؛ عزم لهم على رشده»[٧].

---

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله آبادي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ، (ص٢٦٨).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب (٢٨): قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، فتح الباري (١٣/ ٣٥١).

(٣) فتح الباري (١٣/ ٣٥٤).

(٤) نفس المصدر (١٣/ ٣٥١).

(٥) فتح الباري (١٣/ ٣٥١).

(٦) الكلم الطيب، لابن تيمية، تحقيق محمد الألباني، المكتب الإسلامي، طبعة ثالثة، ١٣٧٩هـ، (ص٧١).

(٧) تفسير الطبري، مرجع سابق، (٧/ ٣٤٤).

٧- قال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشورى محمودة عند عامة العلماء، ولا أعلم أحدًا رضي الاستبداد إلا رجل مفتون مخادع لمن يطلب عنده فائدة، أو رجل فاتك يحاول حين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق».

٨- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به مَنْ بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة»[١].

٩- وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «استحباب مشورة الإمام رعيته وجيشه، استخراجًا لوجه الرأي، واستطابة لنفوسهم، وأمنًا لعتبهم، وتعرفًا لمصلحة يختص بعلمها بعضهم دون بعض، وامتثالًا لأمر الرب في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]»[٢].

فهذه النصوص والأفعال والأحوال والأقوال، بدءًا من سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومرورًا بسيرة الخلفاء الراشدين، وأقوال سلف الأمة؛ تدلنا على أن الشورى كانت سِمتهم، ولزمًا لهم، وحاضرة فيما أشكل والتبس عليهم من أمرهم، ولم يكونوا يستبدون برأي، أو يُقْصُون من كان حولهم، من أهل العقل والرأي والحكمة والدين، فما أحرى من جاء بعدهم أن يقتدي بهم، وأن يستن بهديهم.

❊ ❊ ❊

---

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٥م، (ص١٥٨).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٠م، (٢/ ١٢٧).

المطلب الثاني

الفروق بين الشورى والديمقراطية

تقدم الحديث عن منزلة الشورى في الإسلام، ومكانتها في الشريعة، وأنها من عزائم الأمور، ومقاصد الشرع، وأنها كانت سمة عامة في تعامل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع أصحابه في أمور الأمة العامة، كما أنها كانت كذلك عند خلفائه وأصحابه من بعده رضي الله عنهم وأرضاهم.

وإن مما أفرزته الحضارة الغربية المهيمنة اليوم؛ أن تأثر بها، وببعض منظومتها، جملة من المنتسبين إلى الإسلام، وممن لهم حظ من المعرفة والاطلاع، فضلًا عن عموم الناس وبسطائهم.

ومما تأثر به بعض الباحثين والكُتّاب: التأثر بالديمقراطية، وظنُّ بعضهم أنها فقيدة المسلمين، وأملهم المنشود، وأنها المتناغمة مع روح الإسلام وأبجدياته، وأن الديمقراطية ما هي إلا اسم جديد لمعنى الشورى الإسلامي، «وأن الديمقراطية الإسلامية جاءت مع الإسلام...، وفَضْلُ الإسلام في تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق»[١]، وأن «الذين يتحفظون على الديمقراطية أو يرفضونها على أساس أنها نقيض الإسلام؛ إنما هم شذوذ على الخطاب الإسلامي العام»[٢]، وخلطوا في ذلك خلطًا كبيرًا.

وفي المقابل وقف فريق آخر على النقيض من ذلك، فوصفوا الديمقراطية بأنها كفر محض، تنافي أصل الإسلام ومبادئه، وتقوم على استبدال شرع الله بشريعة

---

(١) الديمقراطية في الإسلام، عباس محمود العقاد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، (ص٣٧).

(٢) انظر: لا ديمقراطية في الشورى، فريال مهنا، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، (ص٨٥).

البشر، وأنها تقديم حكم الإنسان على حكم الله، وأنها تكاد أن تكون شرًا محضًا لا خير فيه؛ لأنها «- مبنى ومعنى- نشأت في تربة الكفر والإلحاد، وترعرعت في منابت الشرك والفساد»[١].

ولعله من المناسب في هذا المبحث أن يكون الحديث مفصلًا عن أوجه الالتقاء والتشابه والاتفاق بين الشورى والديمقراطية من جانب؛ وأوجه الاختلاف والافتراق من جانب آخر.

ثم بعد ذلك تمحيص تلك الأوجه وتدقيقها، من خلال النظر فيما ورد في كتاب الله تعالى من آيات الشورى، وأقوال المفسرين رحمهم الله في تلك الآيات، وما ورد في سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم القولية والعملية، وما ورد عن الصحابة الكرام، ومقارنة ذلك بحقيقة الديمقراطية عند أهلها؛ لتتبين لنا أبرز أوجه التشابه والتقارب بينهما من جهة، وأوجه الفرق والاختلاف بينهما من جهة أخرى.

وفي هذا المطلب أقدم أبرز وجوه التشابه والاتفاق، مما ذكره الباحثون في هذا الأمر، ثم أفصّل القول في وجوه الاختلاف والافتراق، فيما ظهر لي، مما وقفت عليه من كتابات، وذلك من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: أوجه التشابه والاتفاق بين الشورى والديمقراطية:

المتأمل لقضية الشورى في الإسلام يجدها - لأول وهلة - متشابهة مع الديمقراطية في بعض الوجوه، وتتفقان في بعض الأمور. ولعل هذا هو السبب الذي دعا بعض الباحثين إلى القول بأن الديمقراطية هي مبدأ إسلامي وأصل شرعي، بناءً على ما ظهر لهم من التشابه والتقارب بينهما.

ولعلنا في هذا السياق نقوم بقراءة عجلى لأبرز ما ذكره الباحثون من أوجه التشابه بين الشورى والديمقراطية، في جملة من الوجوه. ومن أبرز أوجه التشابه:

---

(١) الشورى لا الديمقراطية، عدنان علي النحوي، دار صبري للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، (ص٤٢).

١- إن الشورى والديمقراطية تتفقان في المطالبة بجملة من الأمور المتعلقة بقضايا الحياة العامة، كالمساواة، وحرية الفكر، والعقيدة، والعدالة الاجتماعية، على تفاوت بينها في طبيعة هذه الأمور وحقيقتها ومضامينها؛ وأن ذلك ليس محصورًا في النظام السياسي والحكم، بل يمتد ليشمل الأنظمة الاجتماعية، وغيرها[١].

فالشورى في الإسلام تدعو إلى التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، كما تعنى بتحقيق العدالة في الحكم بين الناس، وتمنحهم الحرية في أمورهم العامة والخاصة ما لم تتعارض مع مصالح الآخرين، أو حكم شرعي قاطع، هذا من حيث العموم.

وفي الديمقراطية نلمس شيئًا من ذلك في كونها نشأت أصلًا لرفع الاستبداد والاضطهاد الذي لحق بالناس، ومنحهم نوعًا من الحرية لهم، وتحقيق العدالة فيما بينهم، على الأقل في المجال النظري.

بل يؤكد بعضهم على أن «الديمقراطية الاجتماعية في الإسلام كانت أبعد مدى بكثير في حياة المسلمين الأوائل منها في الديمقراطيات الحديثة، كما كانت الديمقراطية السياسية في الإسلام أكثر عناية وتحقيقًا لأهداف الديمقراطية منها بأساليب وشكليات تلك الديمقراطية»[٢].

ولكننا عند التحقيق في هذه المصطلحات؛ نجد أن مضامينها تتعارض كليًا أو جزئيًا مع أصول الإسلام:

فالمساواة ليست على إطلاقها في الشريعة، بل هو مصطلح حادث، فليس في

---

(١) انظر: الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي محمد الصلاحات، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م، (ص٣١٤)، وانظر: لا ديمقراطية في الشورى، فريال مهنا، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، (ص١٢١) وما بعدها.

(٢) الإسلام دين الشورى والديمقراطية، وهبة الزحيلي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط الثانية، ١٤٢٨هـ، (ص٩٦).

الشريعة مساواة بين المسلم والكافر «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة»، ولا بين الذكر والأنثى «وليس الذكر كالأنثى»، وهكذا.

وكذلك مصطلح الحرية عمومًا، أو حرية الفكر، عند التمحيص نجده يتضمن أمورًا تتنافى مع أصول الإسلام، فالإسلام قائم على العبودية لله تعالى، والإنسان مقيد في فكره بأطر الإسلام العامة، وفي تصرفاته بأحكام الشريعة.

وكذا حرية العقيدة، فإن كان من مقتضياته (كما هو الظاهر) حرية الخروج من الإسلام، أو إقرار الكافرين على كفرهم ونحوه؛ فلا شك في بطلانه.

وهكذا في سائر المصطلحات، والتي يغلب أن مضامينها ومقتضياتها تتضمن كليًا أو جزئيًا ما يتنافى مع أصول الدين وثوابته.

٢- أن الأمة أو الشعب هي التي تختار ممثليها أو حكامها، وإن كانت الطرائق في ذلك مختلفة، ففي الإسلام يقوم أهل الحل والعقد بالتشاور بينهم في اختيار الخليفة، ومبايعته، ثم يتبعهم عموم الناس.

وفي الديمقراطية تتم عملية اختيار الحاكم من خلال الانتخابات بمختلف أشكالها.

فـ«الشورى والديمقراطية تدعوان لتوسيع مشاركة الناس في مجال العمل السياسي، أو بصورة أخرى بناء الأمة سياسيًا، ويعدُّ هذا واجبًا وطنيًا»[1].

وهذا التشابه محل نظر؛ إذ إن عملية اختيار الحاكم في الإسلام تتم وفق ضوابط شرعية محددة، الكثير من هذه الضوابط لا تتوافق مع مبادئ الديمقراطية.

إضافة إلى أن من يختاره أهل الحل والعقد في الإسلام لابد وأن تتوافر فيه شروط وصفات محددة، كالديانة والقرشية وغيرها من الشروط المعروفة، بضوابطها وتفصيلاتها عند أهل العلم، بخلاف ما عليه الحال في الانتخابات

(١) الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي محمد الصلاحات، (ص٣١٤).

الديمقراطية.

٣- السعي إلى تحقيق الصالح العام للأمة والناس، ومنع من يعمل على خلاف ذلك أيًّا كان. وبناءً عليه فلا يجوز «مخالفة مصالح الأمة التي تعقد في الشورى أو الديمقراطية؛ لأن هذه المصالح تصدر عن طريق الموافقة الجماعية، وليس عن طريق الأهواء أو الانفراد بالرأي»[(١)].

ويستدل هؤلاء في مثل هذا الموطن بمقولة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما تولى الخلافة: «أما بعد أيها الناس فإني قد وليّتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، . . ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم»[(٢)].

لكن المتأمل في حقيقة ما يعمله غالبية من يصل إلى الحكم الديمقراطي، يدرك مدى مجانبة هذا الرأي للواقع، فترى أنه يسعى لتحقيق مصالحه الشخصية أولًا وثانيًا وثالثًا، وأن غاية همه دعم مصالحه الشخصية، ثم مصالح أفراد حزبه الذي وصل إلى سدة الحكم بهم ومن خلال دعمهم.

شتان ثم شتان بين منهجية خليفة رسول الله أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبين ما يتحدث عنه أصحاب الزعامات الديمقراطية، وحسبنا فرقًا بينهما أن أبا بكر يراها تكليفًا ومسؤولية يسعى للفكاك منها، بينما يراها الديمقراطيون مطلبًا وأمنية وغاية يلهثون وراءها، ويحلمون بنيلها.

٤- اعتبار حكم الأغلبية مؤثرًا في اتخاذ القرار، سواءً في الشورى أو في الديمقراطية، ومنزع ذلك في الشريعة (عند القائلين به) مبني على الأخذ بقول الأكثرية عند التعارض في القضايا التي ليس فيها نص شرعي، كما هو ظاهر في

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) رواها البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٨٢) برقم (١٢٧٨٨)، وابن جرير في التاريخ (٢/ ٢٣٧)، وقال ابن كثير في البداية والنهاية (٥/ ٢٤٨): (إسناده صحيح).

قول جماعة من أهل العلم.

ومن ذلك قول الآمدي: «إن الكثرة يحصل بها الترجيح»[١]، وقول الماوردي: «وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عمل على قول الأكثرين»[٢]، وغير ذلك من أقوال أهل العلم.

فهذه الأقوال وغيرها، تفيد بمجملها أن رأي الأكثرية معمول به عند التعارض في الأحكام الشرعية التي لا نص فيها، وكذلك في مسالك الحكم والسياسة، ومنها مبدأ الشورى[٣].

ومثل هذا واقع في العملية الديمقراطية، وذلك من خلال ما يسمى بالتصويت، وصناديق الاقتراع، والاستفتاءات، ونحوها.

وبالتأمل في هذا المعنى المذكور يمكننا ملاحظة إشكاليتين؛ **إحداهما:** أن هذا المعنى مبني على أساس إلزامية الشورى في الإسلام، وهي قضية محل خلاف مشهور بين أهل العلم، وليس هذا موطن تفصيلها.

والإشكالية الأخرى: أن اعتبار حكم الأغلبية في الإسلام محدد في قضايا معينة ليس فيها نص شرعي، أما في الديمقراطية فالعملية برمتها، من مبتدئها إلى منتهاها، قائمة على هذا المعنى.

٥- التشابه بين الشورى والديمقراطية في جملة من الأشكال والصور؛ في العضوية، والشروط اللازم توفرها للعضو، وغير ذلك.

ففي العملية الديمقراطية يشترط في عضوية مجالسها جملة من الشروط،

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، تحقيق سيد الجميلي، الكتاب العربي، بيروت، طبعة أولى، (١/٢٩٦).

(٢) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، تعليق خالد العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، (ص١٨٢).

(٣) الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي محمد الصلاحات، (ص٣١٥) وما بعدها.

ومنها: «أن يكون العضو قد بلغ سنًّا معينة، وأن لا يكون قد اقترف جرمًا يخل بالشرف، وأن يكون حسن السيرة والسلوك»[١]، وغير ذلك.

وأما في الشورى الإسلامية فهذه الشروط بمثابة درجة أولى تستلزم أن يتبعها شروط أكثر وأعمق.

فوجه التشابه هنا من حيث الشكل والصورة لكلا القضيتين.

وهذا الفرق ليس بتلك الدرجة من الأهمية والاعتبار، لأنه مبني على الشكل الظاهري والصورة، ولا اعتبار لذلك في مقابل المضمون والمعنى والحقيقة.

هذه أبرز الأوجه التي أشار إليها بعض الباحثين في التشابه والالتقاء بين الشورى والديمقراطية، وأبرز ما يرد عليها من الإشكالات والمآخذ. وفيما يلي عرض لأبرز أوجه الاختلاف والافتراق بينهما.

المسألة الثانية: أوجه الاختلاف والافتراق بين الشورى والديمقراطية:

يمكننا النظر إلى الفروقات والاختلافات بين الشورى والديمقراطية من وجوه عدة؛ من حيث المصدر والممارسة والمرجعية والسيادة والحدود وغيرها من الأوجه.

وفيما يلي من النقاط بيان أوجه الاختلاف الأساسية والجوهرية بينهما:

١- **الديمقراطية صناعة بشرية،** نشأت في منظومة دول كافرة، ومجتمعات علمانية، حينما تخلت عن دينها، وتنصلت من عقيدتها، وتركت شريعة ربها. فهي «مصطلح أوربي، مستمد من دستور رأسمالي»[٢].

أما الشورى فهي فريضة ربانية إلهية، أرشدنا الله تعالى إليها في كتابه الكريم، وطبقها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حياته، وعمل بها خلفاؤه وأصحابه ﷺ

---

(١) الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي محمد الصلاحات، (ص٣١٧).
(٢) أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، (ص١١٦).

من بعده. فهي مصطلح شرعي، مستمد من نصوص الكتاب والسنة[١].

٢- **الديمقراطية تتم ممارستها في سياق علماني (لا ديني)**، «فالديمقراطية في حقيقتها هي فوق الأديان جميعًا، تحلل وتحرم، وتُمارس في ظلها الحرية المنفلتة عن ضوابط الإسلام وتشريعاته، فكريًا وسلوكيًا»[٢].

فلا مكان للدين في أنظمة الديمقراطية، إلا في حدود ما تسمح به الحرية الديمقراطية. وغالبًا ما سيكون هذا في العبادات الفردية الشخصية، وربما انحسر في بعض الأحيان إلى مجرد الدين القلبي.

أما الشورى فتتم ممارستها على أنها جزء من الإسلام، وتنفيذ لبعض تشريعاته، وقيام بشريعة من شرائعه، ومبدأ من مبادئه، والتي لا تقوم إلا وفق منظومة متكاملة من القيم والمبادئ الشرعية الإسلامية.

وباختصار فإن من أبرز الفروق بينهما أنه «لا يفصل النظام الشوري بين الدين والدولة، ولا يمنع رجال الدين من التدخل في السياسة. بينما يفصل النظام الديمقراطي بين الدين والدولة، ويمنع الدين ورجاله من التدخل في السياسة»[٣].

٣- **في النظام الديمقراطي تكون السيادة للشعب (الإنسان)**، والشعب هو صاحب السلطة المطلقة من خلال النواب، فالشعب هو الذي يختار النواب عنه، وهم بدورهم يملكون حق التشريع، ومحاسبة الحكام على التنفيذ، «فالسيادة للشعب،

(١) انظر: الشورى لا الديمقراطية، عدنان علي رضا النحوي، دار صبري للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، (ص٤٣).

(٢) إشكاليات الديمقراطية: رؤية إسلامية، سامي محمد الدلال، مركز المستشار الإعلامي، الكويت، بدون تاريخ ولا طبعة، (ص١٣١)، وانظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبد المنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، (ص١٥).

(٣) أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص١١٦).

والأمة مصدر السلطات، والحاكم هو العقل، والإنسان الذي يضع لنفسه القوانين الملائمة»[١].

أما في الإسلام فالشعب سلطته محدودة بإطار الشرع، وكذلك من ينوبون عنه (أعضاء أو مجالس الشورى)، وكذلك الحاكم ومن معه (السلطة التنفيذية)، فليست لهم السلطة المطلقة، بل هي لله وحده.

فـ «السيادة في النظام الشوري لله، والله هو المشرع الأعلى في الدولة، وشريعته واجبة التحقيق، والحاكم هو الله وليس الإنسان، وهو مفهوم يُسلِّم بتعالي القانون الإلهي ونسبية الإرادة البشرية. أما في النظام الديمقراطي فالسيادة للشعب، والأمة مصدر السلطات، والحاكم هو العقل والإنسان الذي يضع لنفسه القوانين الملائمة، وهو قانون ومفهوم يُسلِّم بتعالي الإرادة البشرية، ولا مجال لنسبية القانون الإلهي فيه»[٢].

٤- **الديمقراطية الغربية قائمة على الحرية المطلقة في التعبير عن الرأي**[٣]، بل هي أصل من أصولها، ومبدأ من مبادئها، وهي حرية تمكن الحاكم والفرد على وجه العموم من الممارسات اللاأخلاقية، ما دامت هذه التصرفات والممارسات لا تتعارض مع مصالح الشعب، والتي يمثلها القانون أو الدستور.

أما في الإسلام، فإن سلطات الحاكم كما أنها محدودة بنظم الحكم وضوابطه؛ فهي محدودة أيضًا بالضوابط الأخلاقية الإسلامية، وهو بُعدٌ زائد على البعد القانوني والدستوري.

٥- **المستشارون وأهل الشورى في الإسلام هم أهل العلم والدراية والمعرفة والخبرة،** وهم أهل الدين والصلاح والتقوى، وأكمل أهل المشورة من جمعوا بين هذين

(١) أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، (ص١١٦).
(٢) انظر: نفس المصدر، (ص١١٦) بتصرف.
(٣) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبد المنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، (ص١٥).

الوصفين في آن واحد.

قال سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليكن أهل مشورتك أهل التقوى والأمانة ومن يخشى الله»[١].

وأما الديمقراطية، فإنها تتيح الدخول إلى البرلمان كل من أراد وانتُخب، ولو كان لا يفقه من ديننا إلا قليلًا، بل ربما كان ملحدًا لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر[٢].

٦- **الشورى وإن وافقت بعض أمور الديمقراطية من حيث العموم**، كأسلوب الانتخابات، وحرية التعبير، والتعددية الإسلامية، وغيرها؛ لكنها ترفض أو تتوقف في بعض أمور الديمقراطية الأخرى، وتقف منها موقفًا رافضًا لتعارضه مع أصولها؛ كالإقرار بشمول حرية العمل السياسي، وتعددية غير المسلمين، وكون الانتخابات ملزمة شرعًا[٣]، وغير ذلك.

وهذه القضايا التفصيلية تظل محل نظر؛ لأنها في الحقيقة ليست موطن اتفاق عند علماء المسلمين، والخلاف - على سبيل المثال - في قضية الشورى هل هي ملزمة أو معلمة معروف ومشهور[٤].

٧- **الشورى مبدأ إسلامي ثابت، ولكنها مبهمة المعالم**، ليست واضحة الصياغة كبرنامج أو نظام، وتطبيقاتها العملية في التاريخ الإسلامي محدودة، إلا ما كان

---

(١) المجموع شرح المهذب، للنووي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م، (٢٢/ ٣٦٢).

(٢) انظر: الاستبداد السياسي في ضوء القرآن والسنة، الأسباب والعلاج، عبد الحي يوسف، شركة مطابع السودان للعملة الموحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، (ص٢٣٠).

(٣) انظر: الديمقراطية: رؤية إسلامية، ضياء الشكرجي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٣١).

(٤) انظر على سبيل المثال: نظام الشورى في الإسلام، محمود الخالدي، (ص٣٧) وما بعدها، الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي الصلاحات، (ص١١٥) وما بعدها، وانظر الاستبداد السياسي في ضوء القرآن والسنة، عبد الحي يوسف، وغيرها.

على نحو التعبير عن الرأي[١].

أما الديمقراطية فهي «مفهوم مؤسس نظريًا، ومؤصَّل، وله تاريخ وتجربة ممتدة في الحضارة الغربية منذ عهد الإغريق إلى اليوم»[٢].

وهذا الفرق محل نظر؛ لأننا إذا رجعنا إلى التاريخ الإسلامي وجدنا التجربة ثرية في استشارة النبي ﷺ لأصحابه، واستشارة الخلفاء الراشدين لأصحاب النبي ﷺ ورضي الله عنهم، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك، وهذا يدلنا على أنها فكرة ربانية لها رصيدها التطبيقي الواقعي في التاريخ الإسلامي الأصيل.

ومن جانب آخر، فإننا نجد أن التجربة الديمقراطية لم تكن موطن اتفاق في آلياتها وصياغاتها لدى العالم الغربي المعاصر، فضلًا عن التاريخ الأوربي الممتد من عهد الإغريق إلى اليوم، فالديمقراطيات مختلفة ومتنوعة، إلى درجة التضاد والتناقض في كثير من الآليات والتطبيقات.

٨- **الديمقراطية تقوم على الإلزام**، فما تؤول إليه الانتخابات يكون أمرًا لا مناص عنه عند أهله، ولا يحق لفرد أو جهة مخالفتها، فصناديق الاقتراع إذا أفرزت اسمًا أو رأيًا، فلا يحق لهؤلاء المقترعين أن يعدلوا عنه[٣].

أما الشورى في الإسلام، فهي إن كانت بناءً على عقد، فهي محل إلزام، وهنا يكون الإلزام مأخوذًا من حيث التعاقد[٤]. وأما إن كانت بغير عقد، فهي محل الخلاف المشهور بين أهل العلم على ما تقدم، فهي تحتمل الإلزام من عدمه.

٩- **من مبادئ الديمقراطية الأخذ برأي الأكثرية في القضايا المختلف فيها**، وعدم اعتبار

---

(١) انظر: الديمقراطية: رؤية إسلامية، ضياء الشكرجي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٣١).

(٢) أسئلة الحمقى، شاكر النابلسي، (ص١١٦).

(٣) انظر: الديمقراطية: رؤية إسلامية، ضياء الشكرجي، (ص٣١)، وانظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبد المنعم مصطفى حليمة (ص١٥).

(٤) انظر: الديمقراطية رؤية إسلامية، ضياء الشكرجي (ص٣١).

رأي المخالفين «فالحق دائمًا في نظر الديمقراطية ما تجتمع عليه الأكثرية، وإن اجتمعت على ضلال وباطل، فالحكم الذي تقرره الأكثرية - أيًا كان - لا يصح في نظر الديمقراطية أن يُعقب عليه»[١].

وبناءً عليه، فإن «حكم الأغلبية في النظام الديمقراطي هو معيار الصواب والحق»[٢]. والأغلبية - هنا - يقدم رأيها بغض النظر عن مواصفاتها ودوافعها.

أما في الشورى فـ«حكم الأغلبية ليس معيارًا للحق والصواب»[٣] مطلقًا، فقد تذهب الأكثرية (في حالات نادرة) إلى رأي مخالف للصواب، أو يظهر لأهل الحل والعقد، والرأي والمشورة ما هو خلافه[٤]. على أن ثمة خلاف مشهور بين الإسلاميين المعاصرين في هذه القضية[٥].

هذه أبرز أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشورى والديمقراطية، وتمحيص هذه الأوجه ومناقشتها.

غير أنه في هذا الموطن لابد من التأكيد على الأمور التالية:

أولًا: لا بد من التأكيد على ضرورة التفريق بين كون الديمقراطية أسلوبًا وطريقة، وبين كونها غاية ومنهجًا في الحكم دون شريعة الله..

ثانيًا: يغلب على الذين ينادون بالديمقراطية، وهو مما يُعتذر لهم به؛ أن الكثير

---

(١) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبد المنعم مصطفى حليمة (ص١٥).

(٢) أسئلة الحمقى، شاكر النابلسي (ص١١٦).

(٣) نفس المصدر، (ص١١٦).

(٤) انظر: الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، (ص٥٨- ٥٩)، وانظر: الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، محمود الخالدي، (ص٥٦- ٥٩).

(٥) انظر على سبيل المثال: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، مركز الأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، (ص٢١١) وما بعدها.

منهم عاش وعانى ألوانًا من الاستبداد والظلم في مجتمعات غابت عنها مفاهيم الإسلام الأصيلة من العدل واحترام الكرامة والتمتع بسائر الحقوق الشرعية، فيغلب على ظنهم أن في الديمقراطية بديلًا لما فقدوه، وعوضًا عما حرموا عنه.





الفصل الأول:

الدولة المدنية الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر

الفصل الثاني:

العلاقة بين الدولة المدنية وبعض قضايا الاتجاه العلماني المعاصر

الفصل الأول

الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر

المبحث الأول:

مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر

المبحث الثاني:

موقف الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية ومسبباته

المبحث الأول

مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر

❑ **المطلب الأول**: الفرق بين الدولة المدنية والدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.

❑ **المطلب الثاني**: الخطوط العامة لمفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.



المبحث الأول

مؤسسات المجتمع المدني بين المصالح والمفاسد

يقول الحق تبارك وتعالى في شأن الخمر: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾... الآية [البقرة: ٢١٩].

في هذه الآية المباركة يقرر لنا الله سبحانه وتعالى قاعدة عظيمة في الحكم على الأشياء، وذلك بالنظر إلى ما فيها من المفاسد والمصالح، ثم الحكم بناءً على ما كان غالبًا فيها، وهكذا الحال في الخمر حيث إن فيه بعض المنافع للناس، ولكن غلبة المفاسد عليه؛ جعلته محرمًا في دين الله تعالى.

ولعلنا في الحديث عن مؤسسات المجتمع المدني، أو الدولة المدنية، نستصحب هذا الأصل، ونأخذ بهذا المبدأ في الحكم عليها، من خلال النظر في المصالح المتوقعة في أدبيات المجتمع المدني، والمبادئ الإيجابية التي يحويها ويشتمل عليها، وكذلك النظر في المفاسد المتوقعة فيه، والسلبيات التي يحويها ويشتمل عليها، ثم بعد ذلك الخروج بنظرة متوازنة في الحكم عليها، من خلال الموازنة بين تلك المصالح والمفاسد.

وفي ظني أن مثل هذا العمل هو الطريق الأسلم، والمنهج الأمثل للحكم على مثل هذه القضية الشائكة.

وفيما يلي استعراض لأبرز المصالح المتوقعة والمظنونة من مؤسسات المجتمع المدني، وأبرز المفاسد المتوقعة والمظنونة منها، من خلال النظر في القضايا والمفاهيم التي اشتملت عليها، من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

المصالح المتوقعة التي يتضمنها مصطلح المجتمع المدني

بالنظر فيما كتُب عن المجتمع المدني وقضاياه؛ يمكننا القول بأن أهم ما ذكره الباحثون في المصالح والإيجابيات المتوقعة من المجتمع المدني هي كالتالي:

١- مراقبة عمل الدولة وأجهزتها التنفيذية:

مما لا شك فيه أن مبدأ المراقبة والمتابعة للعمال في المجتمع، مبدأ شرعي أصيل، وله شواهد كثيرة من نصوص الكتاب والسنة وتطبيقات الأئمة من الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، وهو مبدأ ثابت في التاريخ الإسلامي عمومًا.

ومن المصالح التي يتضمنها مصطلح المجتمع المدني: المراقبة والمتابعة لعمل الدولة وأجهزتها التنفيذية، من خلال بعض قنوات المتابعة النظامية، ومحاسبة المقصرين، وذلك وفق آليات وطرائق معتبرة، وهذا الأمر مما تكثر المطالبة به عند المنادين بإقامة المجتمع المدني، وتكثر الإشارة إليه في أدبياتهم ومحاوراتهم ومناقشاتهم.

ولا شك أن هذا الأمر من المصالح المعتبرة في الشريعة الإسلامية، لما يؤدي إليه من إحقاق الحقوق، ورفع المظالم، وذلك «بالمراقبة الدائمة للدولة (الجهاز التنفيذي والقضائي والتشريعي) من الوقوع في الانحراف الذي يؤدي إلى ظلم المجتمع، كسرقة أمواله ونهب خيراته، وإزهاق أرواح أهله، وسجنهم بلا جرم، إضافة إلى تعذيبهم وإذلالهم، كل ذلك مما يتفق فيه الشرع الحنيف مع المجتمع المدني؛ لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يطالب به الإسلام كل مسلم، كما قال النبي ﷺ: **«من رأى منكم منكرًا، فليغيره بيده، فإن لم يستطع**

فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[(١)].

وإقامة شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الحصانة التي تحمي إقامة شرع الله في الأرض، والذي منه إقامة حقوق الراعي والرعية على حد سواء بلا ظلم ولا جور، كما أن ذلك من باب النصح لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[(٢)].

٢- قيام المنظمات الخدمية والجمعيات الأهلية المساندة:

فالمجتمع المدني من أهم مكوناته تلك المؤسسات الإنتاجية، والاتحادات المهنية، والنقابات، والأحزاب السياسية، والنوادي الثقافية والاجتماعية، وغيرها. وهذه الجمعيات والمؤسسات إنما أنشأت للقيام بحاجات الناس، والقيام بمتطلباتهم، ومساعدتهم في نواحي الحياة المختلفة، كل مؤسسة أو جمعية فيما يكون ضمن اختصاصها.

وكما تقدم معنا في بعض تعريفات المجتمع المدني؛ حيث يُعرف عند بعضهم بأنه «مجموعة التنظيمات غير الإرثية أو التقليدية التي تنشأ لخدمة المصالح والمبادئ المشتركة لأعضائها»[(٣)].

وتختلف هذه المؤسسات من بيئة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، كل بحسب متطلباته واحتياجاته، فقد تكون سياسية لمجابهة ديكتاتورية معينة، وقد تكون اقتصادية لمعالجة مشاكل البطالة والغلاء وحقوق المستهلكين ونحوها، «وقد يكون في مجتمع آخر - مثلًا في الولايات المتحدة الأمريكية - حركات حقوق المواطن في حالة المواطنين الأفارقة الأمريكيين، وحركات تحرر المرأة، والمبادرات من أجل الحفاظ على البيئة، والمبادرات من أجل تطوير مشاركة

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٤٩).

(٢) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود العتيبي، (ص٦٨٠).

(٣) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد الصبيحي، (ص٢٩).

المواطنين في عملية اتخاذ القرار السياسي والاجتماعي الذي يمسهم، وغير ذلك»[١].

ولا شك أن مثل هذه المصلحة من المصالح المعتبرة في الشريعة الإسلامية، وهي القيام بحاجات الناس ومصالحهم، والحرص على نفعهم، سواءً كان ذلك من خلال الأفراد، أو من خلال جمعيات ومؤسسات ومنظمات أهلية، مع التحفظ على ما تنطوي عليه من مفاسد ترافقها.

والنصوص الشرعية في هذا المعنى كثيرة متضافرة؛ كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: **«المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»**[٢].

٣- التحرر من الظلم والاستبداد السياسي:

الذي تمارسه كثير من الأنظمة والحكومات في العالم، وتحت أسباب ومسميات عديدة ومختلفة، فقد كانت المجتمعات الغربية تعيش ألوانًا من الظلم والاستبداد، وتعاني من حكام ظلمة، في ظل تبريرات وتسويغات من الكنيسة.

وإن ابتعاد المجتمعات عن شرع الله تعالى، وانسياقها وراء شهواتها، من أكبر أسباب وقوع الظلم والتظالم بين الناس.

وعلى سبيل المثال، فقد كان الغرب يعيش طبقية بغيضة مقيتة، فهناك طبقة الكهنوت، وطبقة الفرسان، وطبقة النبلاء، وغيرها من الطبقات التي يتم من خلالها ممارسة أنواع من الظلم والتميز العنصري بحق بعض الطبقات.

وفي هذا السياق؛ «فإنه من الضروري وضع نظرية العقد الاجتماعي في إطارها الصحيح، باعتبارها جزءًا من معركة فكرية ضد النظام الإقطاعي ومفاهيمه الفكرية، فلم يكن هدف فلاسفة العقد الاجتماعي البحث عن تفسير علمي لنشأة

---

(١) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود بن سعد العتيبي، (ص٦٨٠).

(٢) أخرجه البخاري من حديث ابن عمر برقم (٤/ ٣٣٨).

المجتمعات، وإنما كان هدفهم تقويض الأسس الفكرية للنظام القائم، وتبرير النظام الجديد»[١]؛ ولذلك جاءت ثورته على الحكام الظلمة ومعهم الكنيسة.

وهذا المبدأ الذي هو رفع الظلم؛ مما تقره الشريعة الإسلامية وتحث عليه، وإن كان في الآليات المستخدمة من خلال المجتمع المدني وآلياته تحفظات شرعية.

وقد شارك النبي ﷺ في حلف الفضول في الجاهلية قبل بعثته، وقال عنه بعد الإسلام والبعثة: **«لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وألا يَعُزَّ ظالم مظلومًا»** .

قالوا: وكان حلف الفضول قبل المبعث بعشرين سنة في شهر ذي القعدة، وكان بعد حرب الفجار بأربعة أشهر.

قال محمد بن إسحاق: فحدثني محمد بن زيد بن المهاجر بن قنفذ التيمي أنه سمع طلحة بن عبد الله بن عوف الزهري يقول: قال رسول الله ﷺ: **«لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعي به في الإسلام لأجبت»**[٢].

فالتحرر من الظلم والاستبداد، والوقوف في وجهه مصلحة معتبرة، وهي من الأمور التي تتضمنها قضايا المجتمع المدني.

٤- الحث والتشجيع على الأعمال التطوعية الحرة:

وهذا فارق رئيس بين مؤسسات المجتمع المدني وسائر التكوينات الأخرى؛ فلا بد أن تكون هذه المنظمات والجمعيات نابعة من قناعة أصحابها وحاجتهم

---

(١) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص٦٨).

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م،(٢/ ٢٧٠)، وقد قال ابن الملقن رَحِمَهُ اللَّهُ في البدر المنير: هذا الحديث صحيح (٧/ ٣٢٥).

إليها، وليست نتيجة ضغوط من الحكومات أو الدول أو الأحزاب، أو غيرها من الضغوطات الداخلية والخارجية.

كما أن مهام وتكاليف مؤسسات المجتمع المدني يغلب أن يقوم بها الناس بغير انتظار عوض مالي، وهو ما يعبر عنه في الشريعة الإسلامية بالاحتساب، وهو طلب الأجر والمثوبة من الله بغض النظر عن المقابل المادي المتوقع.

إن الحكومات والمؤسسات الحكومية لا يمكن تسميتها بمؤسسات المجتمع المدني؛ لأن الدولة «تفرض جنسيتها أو سيادتها وقوانينها على من يولدون على إقليمها الجغرافي دون قبول مسبق منهم»[١]، وهذا فيه نوع من القسر، وليس فعلًا إراديًا حرًّا. وهذا الأمر لا شك أنه من الجوانب الإيجابية في مؤسسات المجتمع المدني، وهو أن يتم تعويد الناس وتشجيعهم على تقديم ما ينفع الناس بدون انتظار مقابل مادي، وهو مصلحة شرعية معتبرة.

٥- عدم السعي لتحقيق الربح:

فهذه الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني، لو حصل لها شيء من التعاملات المالية، فليس الهدف منه تحقيق الأرباح والنمو المالي؛ «ولكن غايتها هي حماية المصالح المادية والمعنوية لأعضائها، والمساهمة في تحقيق المصلحة العامة، وحتى في حال المؤسسات التي تحقق أرباحًا من خلال أنشطتها وخدماتها، فإنها لا توزعها على مجالس إداراتها أو أعضائها، بل تستخدمها لتوسيع أنشطتها وتحسين مستواها»[٢]. وهذا الأمر يجعلها أكثر نفعًا وفائدة للناس؛ لأن المصلحة المادية قد انتفت، وهذه من حيث المبدأ مصلحة شرعية معتبرة.

فهذه أبرز المصالح المتوقعة والمظنونة في مؤسسات المجتمع المدني عند القائلين بها.

---

(١) انظر: العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، حسن محمد سلامة السيد، (ص٧٢).
(٢) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، (ص١٧).

المطلب الثاني

المفاسد التي يتضمنها مصطلح المجتمع المدني

وبعد أن تعرفنا على أبرز المصالح والإيجابيات المتوقعة في مؤسسات المجتمع المدني، لعلنا الآن ننتقل إلى ذكر جملة من الأمور المشتملة على المفاسد والسلبيات التي تنطوي عليها، لتكتمل الصورة في جميع جوانبها. **ومن أبرز المفاسد والسلبيات:**

١- **النشأة الغربية للمصطلح:** حيث أن هذا مصطلح (الدولة المدنية) غربي النشأة، وله ارتباط بالبيئة النصرانية كما تقدم معنا، وإرهاصات ظهوره اختصت بها تلك البيئة، فهو لصيق بها سببًا ومنشأً ونتيجة. «وهكذا نشأ المفهوم وتطور مرتبطًا بتطور مفهوم الدولة الحديثة في الغرب»[١].

وقد عرفنا أن الشريعة الإسلامية تأمرنا في مواطن عدّة بمخالفة اليهود والنصارى، والبعد عن عقائدهم وعباداتهم وطرائقهم في الحياة، وخصوصًا مسالكهم في الحكم. ومن ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقًا على هذه الآيات: «ومتابعتهم في هديهم

---

(١) تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، (ص١٢).

هي اتباع ما يهوونه، أو مظنة لاتباع ما يهوونه، وتركها معونة على ترك ذلك، وحسم لمادة متابعتهم فيما يهوونه».

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن في كتاب الله من النهي عن مشابهة الأمم الكافرة، وقصصهم التي فيها عبرة لنا بترك ما فعلوه كثير، مثل قوله لما ذكر ما فعله بأهل الكتاب من المثلات: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله: ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف: ١١١]، وأمثال ذلك، ومنه ما يدل على مقصودنا، ومنه ما فيه إشارة وتتميم للمقصود.

ثم متى كان المقصود بيان أن مخالفتهم في عامة أمورهم أصلح لنا؛ فجميع الآيات دالة على ذلك»[(١)].

ب- الأحاديث الكثيرة الناهية عن مخالفة اليهود والنصارى، في كثير من شؤونهم وخصائصهم.

حيث أمرنا النبي ﷺ بهذا الأمر (مخالفة اليهود والنصارى) في مواطن كثيرة، منها: الأمر بإعفاء اللحية وقص الشارب مخالفة لهم، والأمر بالصلاة بالنعال مخالفة لهم، والأمر بصيام عاشوراء ويومًا قبله أو بعده مخالفة لهم، وفي مواطن أخرى متعددة، وإذا كان الأمر متأكدًا بمخالفتهم في هذه الأمور؛ فإن الأمر بمخالفتهم فيما هو أهم - كالحكم وطرائقه- آكد وأهم وأولى.

٢- العلمانية من لوازم الدولة المدنية: حيث «ترجع الجذور اللادينية للمفهوم في الغرب إلى توماس هوبز الذي رأى فيه تعبيرًا عن انتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الإلهي) إلى الأرض (الحكم على أساس العقد الاجتماعي)، وهذه هي العلمانية بعينها.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، (ص١٠٢ - ١٠٣).

وقد علمنا أن الإسلام يرفض العلمانية رفضًا قاطعًا سواء أكانت العلمانية بمعنى فصل الدين عن الحياة، أم بمعنى اللادينية؛ لأنها دعوة ضد الإسلام.

ويمكن إيضاح وبيان حكم الإسلام من العلمانية كما يلي:

أ- العلمانية من الجانب العقدي تعني التنكر للدين، وعدم الإيمان به، وترك العمل بأحكامه وحدوده، وهذا كفر صريح.

ب- العلمانية في الجانب التشريعي تعني فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن الحياة كلها، وهذا يعني الحكم بغير ما أنزل الله(١).

يقول الشيخ سفر الحوالي: «وانطلاقًا من هذا المفهوم نستطيع أن نرى حكم الله في العلمانية بسهولة ووضوح أنها باختصار: نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع لا إله إلا الله من ناحيتين أساسيتين متلازمتين: أولًا: من ناحية كونها حكمًا بغير ما أنزل الله، ثانيًا: من ناحية كونها شركًا في عبادة الله»(٢).

٣- أحقية التشريع: وإن من أول بدهيات دين الإسلام أن التشريع حق خالص لله تعالى، لا يشاركه فيه أحد سواه، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ألا له الخلق كله، والأمر الذي لا يُخالف ولا يُرد أمره دون سواه من الأشياء كلها»(٣).

وإن من مبادئ المجتمع المدني أنه هو «الذي يصوغ قوانينه وشرائعه بنفسه، ولا علاقة للدين بشيء من مجالات حياته السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والاجتماعية، فالحرام والحلال، والواجب والمستحب والمكروه، هو ما يقرره

(١) بحث منشور في موقع صيد الفوائد، بعنوان العلمانية وموقف الإسلام منها، للدكتور حمود بن أحمد الرحيلي.
(٢) انظر موقع الشيخ سفر الحوالي.
(٣) تفسير ابن جرير الطبري (١٠/ ٢٤٧).

المجتمع المدني لا الدين»[١].

والمتأمل في معاني المدني عند أهل الاختصاص، وفي البيئات الغربية التي نشأت فيها؛ يجد هذا المعنى ظاهرًا وجليًا.

ففي معجم بولادوين نجد أن من دلالات المفهوم المعنى الثاني الذي هو متعلق بالتعامل العادي للدولة مع مواطنيها، لتمييزه من التعامل العسكري، والجنائي، والإكلركي، أو الديني[٢].

ونجد أيضًا في معجم أكسفورد الكبير أن من دلالات مفهوم (مدني): أي غير ديني غير إكليركي[٣].

والخلاصة مما تقدم أن من أكبر مفاسد المجتمع المدني والدولة المدنية: منازعة الله جل جلاله في التشريع، ومضاهاته في الحكم، من خلال سن القوانين والأنظمة المناقضة لأحكام الله وتشريعاته السماوية، ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠].

وهذا الكلام هو في أصل فكرة المجتمعات المدنية، وإن حاولت بعض التطبيقات الأخرى تفاديه.

٤- **الديمقراطية:** حيث إن الديمقراطية بيئة المجتمع المدني، ولا وجود للمجتمع المدني في بيئة ما إلا بوجود مقدار من الديمقراطية.

وبحسب أهل الخبرة والاختصاص بهذا الشأن؛ فإن «المجتمع المدني ومؤسساته، بما في ذلك الأحزاب السياسية والمنظمات الطوعية والروابط المستقلة؛ إنما تتأسس شبكة الأنشطة والمشاركة الشعبية التي هي أساسًا في القلب

---

(١) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود بن سعد العتيبي، (ص٦٧١).

(٢) معجم بولدوين (١/ ١٨٤)، نقلًا عن المجتمع المدني دراسة نقدية، عزمي بشارة، (٦٤ - ٦٥).

(٣) معجم أكسفورد الكبير (٢/ ٤٤٦- ٤٤٧)، نقلًا عن المجتمع المدني دراسة نقدية، عزمي بشارة، (٦٩).

من أي مفهوم يعني الديمقراطية، وهكذا، ففي كل الحالات يُعتبر المجتمع المدني المهاد الأساس للديمقراطية الناجعة»[١].

كما أن «الأسس والمعايير القيمية والأخلاقية التي يستند إليها المجتمع المدني هي الأسس والمعايير نفسها التي تستند إليها الديمقراطية»[٢].

وحيث إن هذه منزلة الديمقراطية من المجتمع المدني بما علمنا، والديمقراطية الغربية (الغربية الأصلية)، تناقض الإسلام وتخالفه في جوانب منها، ليس هذا تفصيلها، فهي لا شك أنها مفسدة كبيرة من مفاسد المجتمع المدني.

وقد جاء في فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية في جوابها على سؤال حول الديمقراطية التفصيل التالي:

أولًا: الديمقراطية نظام أرضي، يعني حكم الشعب للشعب، وهو بذلك مخالف للإسلام، فالحكم لله العلي الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حق التشريع لأحدٍ من البشر كائنًا من كان.

ثانيًا: من علم حال النظام الديمقراطي وحكمه ثم رشح نفسه أو رشح غيره مقرًّا لهذا النظام، عاملًا به، فهو على خطر عظيم؛ إذ النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام، وإقراره والعمل به من موجبات الردة والخروج عن الإسلام.

وأما من رشح نفسه أو رشح غيره في ظل هذا النظام، حتى يدخل ذلك المجلس وينكر على أهله، ويقيم الحجة عليهم، ويقلل من الشر والفساد بقدر ما يستطيع، وحتى لا يخلو الجو لأهل الفساد والإلحاد يعيثون في الأرض فسادًا، ويفسدون دنيا الناس ودينهم، فهذا محل اجتهاد، حسب المصلحة المتوقعة من ذلك.

---

(١) ديناميات السيرورة الديمقراطية والمجتمع المدني، غرايم جيل، ترجمة شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٥م، (ص٣١٨).

(٢) تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، (ص٤٥).

٥- الحرية المطلقة: من المفاسد التي يتضمنها مصطلح الدولة المدنية: المناداة بالحريات المطلقة على مختلف الأصعدة والمجالات.

وسيأتي معنا في مباحث «الحرية» - في ثنايا هذا البحث- كيف أن أصحاب التيار العقلي الإسلامي، وهم المنتمون للإسلام بالجملة؛ جعلوا تلك الحرية منفلتة الزمام، مرخية العنان، وأدخلوا فيها تلكم القضايا العقدية الخطيرة، كالقول بحرية المرتد، وحرية التعبير، وحرية المرأة، وحرية إظهار اليهود والنصارى لشعائرهم، وغيرها.

فإذا كان ذلك هو موقف من ينتظمون في سلك الإسلام جملة؛ فكيف سيكون موقف التيارات الليبرالية، ومواقف الغربيين وغيرهم، ممن يؤسسون لمبادئ الحرية المطلقة المنفلتة بلا قيد ولا حد ولا ضابط؟!

«ولا شك أن هذه الحرية المطلقة للأفراد كثيرًا ما تؤدي إلى ممارسات تنقض الإسلام من أصله، وذلك كإعطاء حق إنشاء الجمعيات التي تتبنى الإلحاد، وتعطي الحرية للأفراد في التشكيك والتكذيب والاستهزاء بالله تعالى ورسله وشرائعه باسم «حرية التعبير».

وكذلك الحرية المطلقة في الاقتصاد، كجمع المال بلا حدود تبين الحلال والحرام، وكذلك الحرية في إعطاء الحق للأفراد في إنشاء دور الدعارة والزنا، وحرية الفضائيات والمجلات والصحف الإباحية، وأخذ الدولة الضرائب على كل ذلك»[(١)].

والحاصل أن هذه الحرية المنفلتة في المجتمع المدني لاشك في أنها مفسدة شرعية وكونية عظيمة، ويترتب عليها جملة من المفاسد التي لا حصر لها.

٦- التعددية: مما ينادي به المجتمع المدني ويدعو إليه: التعددية، وهذه التعددية شاملة لمعانٍ ومجالات وأصعدة عديدة، ومنها: التعددية العقائدية،

---

(١) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود العتيبي، (ص٦٧٤- ٦٧٥).

والتعددية الفكرية، والتعددية السياسية، والتعددية الثقافية، وتعدد الأحزاب، وغيرها.

يقول بعض المنادين بالمجتمع المدني: «وبعدما أقر الإسلام الحق في الاختلاف، كان من الطبيعي أن يقر بالتعددية في العقائد، فاعترف باليهودية والمسيحية.

ثم يقول: في ضوء ذلك يطرح السؤال التالي: إذا كان الإسلام قد قبل التعدد في أمور العقيدة وهي الأجل والأخطر شأنًا، أليس أحرى به أن يقبل التعدد في أمور الدنيا؟»[(١)].

ويقول آخر: «إذا كان مفهوم المجتمع المدني يستند إلى القبول بالتعدد والاختلاف في الرؤى والمصالح والأفكار؛ فإن الإسلام لا يقر بالتعدد في أمور الدنيا فحسب، ومنها المسائل السياسية والحكم، لكون التعدد والتنوع سنة من سنن الكون، ولكنه أكثر من هذا يقر بالتعدد والاختلاف في الدين والمعتقد»[(٢)].

ومن المعروف عقلًا وواقعًا أن هذه التعددية فيها الحق والباطل، فالتعددية العقائدية مثلًا تعني القبول بكل العقائد الموجودة في المجتمع، حقًّا كانت أو باطلًا، عقائد المسلمين والكافرين والملاحدة والزنادقة وغيرهم، ومقتضى التعددية العقائدية في المجتمع المدني الرضى والتعايش السلمي والقبول بالآخر في هذا المجتمع. ومعلوم ما ينطوي عليه مثل هذا الأمر من المفاسد العظيمة، فكيف إذا تصورنا سائر التعدديات الأخرى.

إن مقتضى ذلك الرضا بالباطل، وقبوله، والتعامل معه بالواقعية، وضياع كثير من المفاهيم الشرعية كالجهاد في سبيل الله تعالى، وإنكار المنكر، وغيرها من المعاني، والله المستعان.

---

(١) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شكر الصبيحي، (ص٤٤).
(٢) تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، (ص٤٨).

٧- **المرأة والمساواة بين الجنسين:** من الأمور الشائكة التي تشتمل على جملة من المفاسد الشرعية والتي يتم طرحها تحت أجندة المجتمع المدني قضايا المرأة والمساواة بين الجنسين، حيث يتم تمرير كثير من المحاذير والمخالفات الشرعية من خلال هذا المصطلح.

ونظرًا للتأثر الكبير بالبيئة الغربية عند من يطرحون هذه المسائل؛ فإننا نجد أن نظرتهم النهائية في مجملها تلتقي مع الأطروحات الغربية في نظرتهم لقضايا المرأة، وقد جاء في مقدمة ميثاق الأمم المتحدة ما نصه: «نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء، والأمم كبيرها وصغيرها: من حقوق متساوية».

والمادة الثانية منها نصت على أن: «تقوم المنظمة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها»[١].

وعند جملة من المنادين بالمجتمع المدني؛ فإن تحرير المرأة بالمفهوم الغربي، الذي هو تحررها من كل القيود الشرعية، وإعطاءها الحرية في الاعتراض على أحكام الشرع، كالحجاب والميراث والقوامة...، وتحريرها من حيائها وعفافها، وإعطائها الحرية في ممارسة الزنا، وكشف عوراتها في المسارح والسينما باسم الفن... إلخ، فهذا كله حق مكفول لها، وهو دليل على صحة وعافية المجتمع المدني»[٢].

وهذه المفسدة عاشتها ولا زالت تعيشها الكثير من المجتمعات التي تعتبر قد قطعت شوطًا كبيرًا في هذا الباب.

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، (ص١٦٣).

(٢) انظر: المجتمع المدني: دراسة نقدية، عزمي بشارة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، (ص٢٦٩)، وانظر ضوابط استعمال المصطلحات العقدية، سعود العتيبي، (ص٦٧٥).

٨- **إقرار الجمعيات والمنظمات المنحرفة:** حيث أن من مبادئ المجتمع المدني كثرة وتنوع الجمعيات والمنظمات والمؤسسات، بغض النظر عن طبيعتها ومنطلقاتها، وبغض النظر عن استقامتها أو انحرافها.

ونتيجة لذلك وجدت في المجتمعات «المتمدنة» جملة من الجمعيات الفاسدة والمفسدة، كجمعيات تحرير المرأة، وجمعيات الفكر المنحرف، والمنظمات النسوية الفاسدة، وجمعيات لبعض الفرق المنحرفة، وغيرها.

وعلى سبيل المثال ففي بعض الدول «سجل المتتبعون أن الدفاع عن الشذوذ من قبل أطراف مختلفة محسوبة على المجتمع المدني كشف عن وجهه بشكل أكثر وضوحًا، . . . ، وسبق فعلا للجمعية المغربية لحقوق الإنسان أن أصدرت هي ومنظمة «هيومن رايت وتش»، في فبراير ٢٠٠٨ عريضة لمطالبة الحكومة بإلغاء هذا الفصل الذي يجرم الشذوذ الجنسي»[١].

بل وجد في بعض المجتمعات الغربية المتمدنة جمعيات في غاية السوء والفساد، كجمعيات العراة والشواذ والمدمنين والانتحار وغيرها من أشكال الجمعيات المنحرفة والمنظمات الفاسدة. وهذه بلا شك من مفاسد مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني.

٩- **النسبية:** من المفاهيم الملازمة للدولة المدنية أو المجتمع المدني مفهوم النسبية، فهما مفهومان مترابطان ولا ينفصلان عن بعضهما.

والنسبية هي إحدى مرتكزات الفلسفة البراجماتية، والتي «تتلخص اليوم في أفكار موجزة؛ ومن أشهرها: أن الحقائق نسبية، ولا يمكن الوصول إلى حقيقة مطلقة»[٢].

---

(١) انظر: المغرب. . جهات حقوقية تدعو للتطبيع مع الشذوذ، عبد الرحمن خيزران، إسلام أون لاين.

(٢) مقال: الطريق إلى العقلية الأمريكية، محمد فالح الجهني، مجلة المعرفة، شوال ١٤٢٥هـ.

ومن معانيها أنها «وجهة النظر التي تقول بأن صواب أي فعل أو حكم إنما يكون بالنسبة للظروف أو المواقف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم»(١).

وهذا معناه نسف الحقائق الثابتة من العقائد والقيم والمفاهيم وغيرها، وبهذا يكون الحق باطلًا والباطل حقًّا؛ لأنه لا مرجعية للحكم والتقييم، بل هو مختلف بحسب الظرف أو الموقف أو غيرها من المتغيرات.

و«نسبية الحقيقة إحدى الركائز التي تقوم عليها الثقافة الغربية منذ نهضة أوروبا الحديثة، ويربط المفكرون الغربيون بين تلك الركيزة وتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالمجتمع، ويعتقدون أن تغير الحقائق الحياتية يقتضي نسبية الحقيقة، غير أن تكوّن تلك الركيزة في الثقافة الغربية يعود إلى فترة أبعد من العصور الحديثة ويرتبط بالعصور الوسطى»(٢).

وفي المجتمع المدني القائم على مبدأ النسبية تصبح «العقائد والأخلاق والقيم والمبادئ بصورة عامة كلها نسبية، وإنما المطلق والثابت والحق هو تحكيم العقل البشري في كل شيء»(٣).

وهذه مفسدة كبيرة وخطيرة ينطوي عليها مصطلح المجتمع المدني.

١٠- **حقوق الإنسان:** ومن القضايا المرتبطة بمفهوم المجتمع المدني قضية حقوق الإنسان، وذلك راجع إلى أصل نشوء المجتمع المدني، حيث أنه قام في الأساس لتحرير الإنسان الأوربي من الاستعباد والتقييد الذي كان يمارس ضده من جهات دينية وسياسية عديدة، بل إن بعض الباحثين يرى أن الدافع الحقيقي للثورة الفرنسية إنما هو تحرير الإنسان الأوربي، وإعادة حقوقه المسلوبة؛ ولذلك صار

---

(١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (١٤١٨/٢).

(٢) مقالة في مجلة المجتمع، غازي التوبة، العدد ١٣٣٧، نقلًا عن: موقع صيد الفوائد، ثقافة التلبيس (٩): قولهم بنسبية الحقيقة، سليمان بن صالح الخراشي.

(٣) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود بن سعد العتيبي، (ص٦٧٥).

الارتباط وثيقًا جدًّا بين حقوق الإنسان والمجتمع المدني.

وكما هو الحال في المجتمع الغربي؛ فإن «من بين المنظمات التي بات نموها ظاهرة ملحوظة في الساحة العربية في الفترات الأخيرة، والتي تعد رافدًا مهمًّا من روافد المجتمع المدني، الحركة العربية لحقوق الإنسان»[1].

وتطبيقات مصطلح حقوق الإنسان في المفهوم الغربي نسبية وبراجماتية، حيث تثار قضايا شرعية خطيرة ويتم الاعتراض عليها؛ لكونها لا تتناسب مع ما يسمى بـ«حقوق الإنسان»، ومن أظهرها ما تثيره بعض جمعيات حقوق الإنسان من اعتراضات على الحدود الشرعية كالقتل والرجم والجلد والقطع وغيرها، بحجة تنافيها مع حقوق الإنسان، وكأن حقوق الإنسان أولى بالمراعاة من دين الله تعالى وشرعه.

فهذه أبرز الأمور والقضايا التي يمكن تصنيفها على أنها من السلبيات والمفاسد التي اشتمل عليها مصطلح الدولة المدنية، أو المجتمع المدني.

وقبل ختام هذا المبحث لا بد من التأكيد على أن ما اندرج تحت بند المصالح أو المفاسد ليس محل قطع دائمًا، فالمسألة تحتمل أكثر من فهم وتأويل، وطبيعة المسائل المندرجة تحت قضية «المجتمع المدني» تشابهه في أنها عائمة المعاني، وحمالة لأوجه عديدة، لكن هذا ما أداني إليه فهمي، وأوصلني إليه رأيي، فإن كان صوابًا فمن الله تعالى، وهو للحمد أهل، وإن كان خطأً فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منه.

وبناء على ما تقدم يمكننا الحكم على مشروعية المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني من عدمها، وذلك في المبحث التالي.

❊ ❊ ❊

---

(١) مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شكر الصبيحي، (ص١٠٧).



المبحث الثاني

حكم المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني

مؤسسات المجتمع المدني هي نتيجة لما يسمى بالدولة المدنية، أو هي مقدمات وإرهاصات لها؛ أيًّا يكن الأمر، لكن وجود هذه المؤسسات داخل مجتمعاتنا الإسلامية، وتغلغلها في كثير من جوانب المجتمع ونواحيه، على اختلاف مشاربها واهتماماتها، وقيام هذا المصطلح على سوقه، وتداوله في دوائر القرار السياسي والاجتماعي، وعلى المستوى النظري والتطبيقي؛ واقع نعيشه على الأرض، ونلمسه في حياتنا، ولا يسعنا تغافله أو تجاوزه.

وحيث أن الأمر بهذه المثابة؛ فالتعامل بما يقتضيه الحكم الشرعي مع هذا المصطلح أو هذه القضية ومتعلقاتها؛ هو الحل الأمثل والصحيح، بدلًا من التغافل عنها، والتعامي عن حقيقة وجودها، وتجاهل اختلاطها بجوانب مختلفة وكثيرة من حياتنا اليومية.

وبناءً على هذه الحقيقة الثابتة، فلا بد لنا من اختطاط منهج شرعي واضح ومؤصل، في التعامل معها، وبيان حكم المشاركة فيها؛ بالنظر في المسألة من مختلف جوانبها، والعوامل المحيطة بها، والمؤثرة فيها، والنظر في متعلقات الحكم الشرعي عليها، ثم الخروج فيها برأي شرعي واضح ومؤصل، يمكن من خلاله التعامل مع هذه المؤسسات من منطلق قيمنا وثوابتنا.

وقبل أن ندلف إلى هذا الباب، ونجول في متاهاته، وتأخذ بنا الآراء والأقوال؛ يحسن بنا أن نلفت الانتباه، ونستصحب معنا الأمور الهامة التالية:

أولًا: التأكيد على غربية هذا المصطلح - كما تقدم - وأن نشأته وبدايته وتطبيقاته كانت في الغرب، فمن المهم دائمًا اصطحاب هذا المعنى في التعامل مع قضاياه ومسائله، وسائر متعلقاته المختلفة، بما فيها المشاركة في هذه المؤسسات، والعمل من خلالها.

وإنه باتفاق الباحثين على اختلاف مشاربهم أنه «من المسلَّم به أن هذا المصطلح غربي لفظًا ومعنى، وأنه نشأ في السياق التاريخي والاجتماعي الغربي، وكان ظهوره فيما يعرف في الغرب بزمن النهضة»(١).

ثانيًا: التأكيد على ضرورة سعي الأمة في تحرير مصطلحاتها، وإحياء قيمها، ونشر مفاهيمها، والاعتزاز بهويتها؛ هذه المعاني، والتي صارت - وللأسف الشديد - تغيب عن كثير من أبناء الأمة اليوم، في خضم لهاث الناس خلف الغرب ودعاته؛ مصداقًا لقول النبي ﷺ: **«لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرًا بشبر وذراعًا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»**، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: **«فمَنْ؟»**(٢).

وفي هذا الباب يجب على العاملين فيه، ومن لهم صلة به من قريب أو بعيد؛ أن يسعوا غاية إمكانهم، وأن يبذلوا قصارى جهدهم، ليحرروا تلك المفاهيم، ويقيسوها بميزان الشرع، ثم يجتهدوا في العودة إلى المصطلحات الشرعية، ويعملوا بمقتضاها، بدلًا من أن يتسولوا مصطلحاتهم، ويتلقفوا مفاهيمهم من أعدائهم.

ثالثًا: العمل على إيجاد البدائل الشرعية في هذا الباب، وغيره من الأبواب، وتفعيل هذه البدائل لتغطية حاجات ومتطلبات الأمة المستجدة والحادثة، بحيث

---

(١) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية (ضمن سلسلة حوارات القرن العشرين)، الحبيب الجنحاني، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، (ص٩٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم» الفتح (١٣/ ٣٠٠).

يكون الأمر ابتداءً لا محاكاة وتقليدًا ومتابعة للآخرين.

وإن المتأمل في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة اليوم؛ ليذهب به العجب مذاهبه، حينما يلحظ أنه كلما قذف الغرب إلينا بمصطلح جديد، أو مفهوم حادث، سارع المثقفون في مجتمعاتنا إلى تلقيه بالعناية والقبول، واهتموا به وبإظهاره وإبرازه أيما اهتمام، بل ربما بذلوا جهدهم في إسباغ الشرعية عليه، وتمحلوا في البحث بين ثنايا النصوص الشرعية عما يؤيده، أو في التاريخ الإسلامي ما يسنده، وكأن همهم الوحيد تبريره وإضفاء الشرعية عليه؛ وليس فرزه وتمحيصه.

هكذا فعلوا في مصطلحات كثيرة، كالاشتراكية، والديمقراطية، والعولمة، والإنسانية، وغيرها.

رابعًا: أن الحديث عن المجتمع المدني ومؤسساته يجب أن يكون حديثًا مفصلًا، بعيدًا عن العمومية، وإذا كان هذا المعنى مهمًا في كل القضايا التي يراد الحكم عليها؛ فإنه في هذا الباب أهم وأولى.

والسبب في ذلك أن مؤسسات المجتمع المدني هي جملة متفرقة من المعاني والمفردات والأفكار، بعضها يصل إلى حد المناقضة الكلية مع الإسلام، وبعضها تؤيده الأصول الشرعية، وبعضها يبقى محل نظر وخلاف واستدلال.

وعليه؛ فلا بد من النظر في كل قضية من قضايا المجتمع المدني على حِدة، ولا ينبغي خلط الحديث فيها على وجه العموم، والله المستعان.

المسألة الأولى: المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني:

وبعد هذه المقدمات النظرية الضرورية؛ يحسن بنا الرجوع إلى النظر في مشروعية المشاركة في هذه المؤسسات من عدمها، وذلك بالتأمل في مجمل الكتابات والبحوث المتعلقة في هذا الجانب، والتي يمكن تصنيفها إجمالًا إلى ثلاث فئات، يتمخض لنا منها ثلاثة آراء في حكم المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني، والعمل من خلالها.

وهذه الآراء هي:

الرأي الأول: القبول المطلق والمناداة بمؤسسات المجتمع المدني على إطلاقها، والأخذ بها على عِلاتها، وفي كل جوانبها، كما هي طريقة الليبراليين ومن تأثر بهم، وهذا الرأي هو توجه كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

وإن كانت منطلقات وأصول كل من التيار العلماني مختلفة كليًّا عن أصول ومنطلقات الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

ويحتج أصحاب هذا الرأي بمجموعة من الأمور، والتي منها:

أولًا: وثيقة المدينة: والتي أوردها ابن هشام[١]، وغيره، والتي جاء في مطلعها: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم...»[٢].

ويذكر بعض الباحثين عدة أسباب تدعو للاحتجاج بهذه الوثيقة، ومنها:

١- ثبوت المحالفة بين المهاجرين والأنصار، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك.

٢- ثبوت موادعة اليهود، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك.

٣- أن الوثيقة وردت من طرق عدة تتضافر في إكسابها القوة.

٤- أن الزهري علم كبير من أعلام الرواد الأوائل في كتابة السيرة النبوية.

٥- أن أسلوب الوثيقة يدل على أصالتها، فنصوصها مكونة من جمل قصيرة وغير معقدة، وفيها كلمات وتعابير كانت مألوفة في العهد النبوي.

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، (٢/ ١١٩- ١٢٣)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

(٢) سيرد ذكر الوثيقة كاملة في المبحث الأول من الفصل الأول للباب الثالث، ومناقشة الحكم عليها بإذن الله.

٦- أنه ليس في الوثيقة نصوص تمدح أو تقدح، أو أي قرينة يمكن القول معها بأنها مزورة.

٧- التشابه الكبير بين أسلوبها، وأساليب كتب النبي ﷺ الأخرى.

٨- أن الأحكام المستنتجة من الوثيقة يمكن استنتاجها من عموميات النصوص الثابتة[١].

ثانيًا: الاستشهاد بحوادث من التاريخ الإسلامي: وإعادة تفسيرها والنظر إليها بمنظور عصري جديد، يتوافق مع فكرة المجتمع المدني، أو الدولة المدنية، أو على حد تعبير بعض الباحثين: «قراءة وتأويل التجربة الإسلامية من مواقع فكرية واجتماعية متعددة»[٢].

وفي هذا السياق تمرُّ بنا تجربة العلامة ابن خلدون وكتاباته عن الدولة والمجتمع، وكذلك ما قام به المأمون، وغيرها.

ويندرج تحت هذا المعنى ما قامت به «طلائع الاتجاه العقلي الإسلامي» من جهود، كما في طروحات الطهطاوي والتونسي والأفغاني والكواكبي وغيرهم[٣].

ثالثًا: التعلق بتحقيق المصالح من خلال هذا المصطلح: وهذا متعلق الكثير من المنادين بالمجتمع المدني، والقائلين بمؤسساته على الإطلاق.

ويرى هؤلاء بأن هذه الجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني، لو حصل لها شيء من التعاملات المالية فليس الهدف منه تحقيق الأرباح والنمو المالي؛ «ولكن غايتها هي حماية المصالح...، والمساهمة في تحقيق المصلحة العامة»[٤].

---

(١) انظر: وثيقة المدينة أنموذج للحوار، توفيق بن عبد العزيز السديري، موقع أون إسلام.

(٢) إشكالية مفهوم المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، الأهالي للطباعة، دمشق، طبعة أولى، ١٩٩٨م، (ص١٠٧).

(٣) انظر: إشكالية مفهوم المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، (ص١٠٧ - ١٠٨).

(٤) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون، حسنين إبراهيم، (ص١٧).

ويرى بعضهم بأن «الإسلام يدعو المؤمنين به إلى تأسيس نظمهم الدنيوية بإرادتهم الحرة، ووفق مصلحتهم الاجتماعية، وفي إطار مبادئه العامة ووصاياه الكلية، كما يدعوهم إلى النظر في الحضارات المختلفة، والاستفادة من كل التجارب الإنسانية، سواء منها تجارب السابقين الأولين أو اللاحقين المتأخرين، وبصرف النظر عن عقائد أصحاب هذه التجارب الإنسانية ومذاهبهم»(١).

ويتساءل بعض أصحاب هذا الرأي: «لماذا غيّر النبي ﷺ اسم «يثرب» إلى «المدينة»، ونهى عن تسميتها بالاسم القديم؟ كان ذلك دلالة رمزية على أن الحياة المدنية من نسيج العقيدة ومن تعاليمها، وعلى تدشين مجتمع مدني إسلامي.

ثم يقرر (الحامد) قائلًا: وبهذا المفهوم وضع الإسلام مبادئه، وطبّقه في العهد النبوي والراشدي، لولا أن طباع الصحراء اغتالته، عندما انقضّت على الخلافة الراشدة. وكان ينبغي لأجدادنا أن يستوعبوا أن سبب سقوط الخلافة الراشدة؛ هو هشاشة تجمعات المجتمع الأهلي المدني وبساطتها، فيفصلوا نظريته، ويقيموا هياكله، ولكنهم تركوه وراءهم ظهريًا، ونسوا ما ذُكروا به، فأجرى الله عليهم سننه...

ذلك مفتاح النهوض والاستقرار الذهبي، كسره أجدادنا وأضاعوه، وجهلنا قدره اليوم، فصار أكثر الناس جهلًا به أو حربًا عليه؛ هم مثقفو الدين، على الرغم من أننا أحوج ما نكون إليه»(٢).

ويذهب بعض أصحاب هذا التيار إلى أنه «بمفهوم علم الاجتماع الإسلامي المستند إلى الحضارة الإسلامية، ومن خلال النص والممارسة، فإن مضمون المجتمع المدني، أمرٌ ليس جديدًا على الحضارة الإسلامية، فالدولة والمجتمع

---

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة، دار الشروق، طبعة ثانية، ٢٠٠٧م، (ص٦٦).

(٢) انظر: ثلاثية المجتمع المدني: عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا، عبد الله الحامد، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (ص١١).

والحكومة وفقًا للنص الإسلامي، ووفقًا للممارسات الحضارية الإسلامية، . . . ، هي دولة مدنية ومجتمع مدني وحكومة مدنية. .

وهكذا، فإن المضامين التي يحملها مصطلح المجتمع المدني، والتي ظهرت في أوربة في بداية عصر النهضة، والمرحلة الرأسمالية والديمقراطية، والخروج على المجتمع الكنسي أو الإقطاعي، هي مضامين موجودة لدينا منذ أربعة عشر قرنًا وتزيد، ومن ثمّ فلا حساسية لدينا من تلك المضامين»[1].

الرأي الثاني: الرفض المطلق لمصطلح الدولة المدنية ومضامينه، وتحريم المشاركة مطلقًا في مؤسسات المجتمع المدني، وعدم جواز التعامل معها.

وأصحاب هذا الرأي تختلف توجهاتهم ومنطلقاتهم في المنع والتحريم:

الفريق الأول: يمنع المشاركة من منطلق شرعي، ويرى أن هذه القضية جاءت في أصلها من مجتمعات الغرب الكافرة، وأنها تشتمل على كثير من الأمور التي تناقض أو تخالف شريعة الإسلام.

ويرى هؤلاء بأن «هذا المفهوم إنما هو مفهوم ضمن منظومة من المفاهيم المترابطة، مثل الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وهي جميعًا غربية المصدر، قاعدتها التي تنطلق منها الفكر الغربي المادي المؤسس على العقل البشري فيما يعتقده ويقوله ويفعله، لا سلطة على هذا العقل لا للدين ولا غير ذلك».

كما أن «مفهوم المجتمع المدني نجده يحمل في طياته مناقضة صريحة لشرائع الإسلام الحنيف».

وعندهم أيضًا بأنه «لا شك أن كثيرًا من قيم ومبادئ المجتمع المدني لا يمكن الاستفادة منها لمصادمتها للكتاب والسنة واللغة والمجتمع المسلم»[2].

---

(١) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفور شكر، ومحمد مورو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص١٠٥- ١٠٧).

(٢) انظر: ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، سعود العتيبي، (ص٦٧٠- ٦٧٩).

والفريق الثاني: يمنعون المشاركة فيها باعتبارها بؤرًا استطلاعية للعدو، وأن «تلك الجمعيات والهيئات قد تلقت تمويلًا سخيًّا، وأن الواقع أثبت تورط بعضها في ذلك، واعترف بذلك بعض رموزها، كما في كتاب «الجماعات الأهلية بين التمويل والتطبيع»، والذي اتهمت مؤلفته تلك الجمعيات بأنها مشبوهة، وتحصل على تمويل أمريكي وغربي، ولها دور في التطبيع مع الكيان الصهيوني، في ظل صمت مطبق من أصحاب تلك الجمعيات»[(١)].

فمتعلق الفريق الأول في القول بتحريم المشاركة شرعي، ومتعلق الفريق الثاني في المنع براجماتي نفعي.

الرأي الثالث: التحفظ على أصل الفكرة والمصطلح، والقول بجواز أو ضرورة المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني، باعتبارها مصلحة راجحة، مع ضرورة الأخذ بالضوابط الشرعية لجواز المشاركة.

وهذا في نظر الباحث أعدل الأقوال وأوسطها، وهو الأقرب إلى دلالات النصوص الشرعية، وسيرة النبي ﷺ، وروح الشريعة ومقاصدها.

مع التأكيد على أن الضوابط الشرعية، والتي تقدم ذكر بعضها في مطلع المبحث؛ ضمان للجواز، ومتى تخلفت أو تعثرت؛ فالحكم يختلف بحسبه حينها.

وبناءً على ذلك يمكننا القول: «إن مصطلح الدولة المدنية إذا كان من يوظفه يقول بأنني أعني به: «أن الحكم فيها للكتاب والسنة في كل شيء، والتشريع والسلطات مستمدة منهما»؛ فنقول له: إن الدولة المدنية التي تنعتها بهذا النعت عندنا هي الدولة الإسلامية، وفي وصف الإسلامية غنية عن المدنية، واصطلاحك - بهذا المعنى - خلاف الأدق والأحق والأولى.

---

(١) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفور شكر، ومحمد مورو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص١١١).

هذا من حيث تسمية هذه المؤسسات أما من حيث أهميتها، فتعتبر هذه المؤسسات والجمعيات التطوعية والأهلية ذات أهمية قصوى؛ لتحقيق إصلاح شامل وسريع، ويتجلى ذلك في الدور العام الذي تلعبه تلك المؤسسات بحسب موقعها واختصاصها وإمكانياتها؛ فمن ناحية الأهداف تدور حركتها حول ضمان حقوق الفرد والجماعة وتحقيق المصالح والخدمات، ومن ناحية الدور يكون دورها المشاركة في اتخاذ القرار والرقابة على تفعيله وتنفيذه، والمحاسبة على النتائج في إطار مساحتها القانونية، ومن ناحية الآليات تشكل قوة إيجابية في مسيرة البناء[1].

ومما يُؤيد هذا الرأي الأمور التالية:

١- عموم أدلة الفريق الأول القائلين بجواز أو ضرورة المشاركة، والتي منها وثيقة المدينة بعمومها، إضافة إلى بعض الوقائع التاريخية المشابهة، وطلبًا للمصلحة العامة المتوقعة والمرجوة، والراجحة على المفسدة.

وهذه الأدلة وإن كان على بعضها تحفظ في الاستدلال؛ إلا إنها في مجملها يعضد بعضها بعضًا.

٢- ما تقدمت الإشارة إليه من مشاركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حلف الفضول، وهو حلف لنصرة المظلوم أشبه ما يسمى اليوم بمنظمة أو لجنة أو جمعية تقوم على فضيلة من الفضائل.

ولا يَردُ على هذا الاستدلال أنه حَدَثَ في الجاهلية؛ لأنه عليه الصلاة والسلام أثنى عليه، وأخبر أنه لو دُعي إليه في الإسلام لأجاب.

٣- إن المتأمل في الواقع اليوم؛ يجد أن العمل من خلال مؤسسات المجتمع المدني يتيح فرصًا كبيرة، وأبوابًا دعوية عظيمة.

---

(١) انظر: مقالة بعنوان بين الدولة المدنية والدولة البيزنطية، سعد بن عبد الله البريك، موقع ليبرالي: حقائق الليبرالية الخفية، النص بتصرف.

وهذا ما فطنت له كثير من المنظمات التنصيرية في بقاع مختلفة من العالم، فقطعت شوطًا طويلًا في استغلال هذه المؤسسات المدنية، ونشطت من خلالها لإيصال دعوتها التنصيرية إلى مختلف شعوب العالم. وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن أهل الدين الحق، والدعوة الصالحة أولى بهذه الوسائل المباحة.

٤- ومن شواهد هذه القضية: مسألة المشاركة في الحكومات غير الإسلامية، وهي مسألة مشهورة ومعروفة عند الباحثين المعاصرين، وتتنازعها الأقوال الثلاثة السابقة، وحيث ذهب جمع من أهل العلم فيها إلى جواز المشاركة للمصلحة الشرعية، ومن الممكن قياس هذه عليها(١).

وهنا لا بد من التأكيد مرة أخرى على الضوابط الشرعية المتقدمة، وأضيف عليها الضوابط التالية:

١- أن لا يكون قيام هذه المؤسسات على أصل باطل، وأساس فاسد، كجمعيات تقارب الأديان، والجمعيات النسوية، وجمعيات الشذوذ والفساد الأخلاقي، وأمثالها.

٢- أن لا تكون هذه المؤسسات المدنية تتبنى محرمًا شرعيًّا ظاهرًا يعارض نصًّا أو أصلًا شرعيًّا.

٣- أن لا يكون مقتضى هذه المشاركة دعم مباشر، وإقرار واضح لحكومات كفرية تحارب الإسلام وشعائره، بحيث تستمد هذه الحكومات شرعيتها من مثل هذه المشاركة، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثانية: الموقف من الدولة المدنية:

تقوم الدولة المدنية على جملة من القضايا والمفاهيم الخطرة، والتي من أبرزها الديمقراطية، والعلمانية، والحرية السياسية، وحرية المعتقد والتعبير، وإقرار

---

(١) انظر للأهمية: الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، محمد عبد اللطيف محمود، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، (ص٣٠٩) وما بعدها.

سيادة الدستور، وكون الشريعة ليست مصدرًا وحيدًا للتشريع.

كما تتطلب الدولة المدنية إعطاء حقوق الأقليات (الدينية وغيرها)، وتوفير حقوق الإنسان، وتعدد الأحزاب بكل ألوانها وأشكالها.

وتقرر الدولة المدنية المساواة بين الجنسين على وجه العموم، وإعطاء المرأة دورًا بارزًا في المجتمع، بما في ذلك مشاركتها في المجالس النيابية، والوزارات، وتولي الإمامة العظمى (الرئاسة)، وغير ذلك من المفاهيم الخطرة.

فكل هذه المفاهيم منضوية تحت لواء الدولة المدنية من حيث الأصل والعموم.

والقائلون بمشروعية الدولة المدنية يطرحون هذه القضايا تحت شعارها، كلها أو بعضها، وينادون بهذه الأمور التفصيلية كليًّا أو جزئيًّا، بحسب اختلاف نظرتهم لها، فمفهوم الدولة المدنية من حيث الأصل يقوم على هذه المفاهيم جملة وتفصيلًا.

وهذه القضايا المتعددة والمختلفة ذات تفصيلات كبيرة ومتشعبة، وهي من حيث العموم محل نظر شرعي، بل إن بعضها يتناقض مع أصل الإسلام.

وبناءً على ذلك؛ فإن مصطلح الدولة المدنية مصطلح دخيل على الإسلام، وهو يتنافى كليًّا أو جزئيًّا مع الإسلام، بحسب التفصيلات التي ينادى بها من خلاله، على اختلاف في ذلك بين المنادين به وبتفصيلاته.

وسيتضح لنا مزيدٌ من الأمر في مناقشة القضايا التفصيلية المندرجة تحت مصطلح الدولة المدنية، في ثنايا الباب الثالث من هذه الرسالة.

والعلم عند الله تعالى.

❋ ❋ ❋



المبحث الأول

مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر

ينطلق أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من منطلقات ليبرالية غربية بحتة، ويتخذون من هذا المنهج الليبرالي مقياسًا في التعامل مع القضايا الفكرية والثقافية على وجه العموم، ويقيسون بهذا المقياس الغربي الغريب كل المفاهيم والقضايا المتعلقة بالدولة والحكم والسياسة وغيرها، ويحاكمون هذه المفاهيم، ويحكمون عليها بمقتضى ذلك المقياس الليبرالي.

ومن هذه المفاهيم التي تخبط فيها أصحاب هذا الاتجاه العلماني المعاصر قضية الدولة الدينية والدولة المدنية، ومحاكمة الإسلام، لأنه يتبنى مفهوم الدولة الدينية على حد زعم الكثير من أصحاب هذا الاتجاه.

وينسى هؤلاء أو يتناسون (عن قصد في الغالب) أن مفهوم الدولة الدينية، ثم مفهوم الدولة المدنية بعد ذلك؛ قد ولدا ونشئا في بيئة غير بيئة الإسلام، وأنهما مفهومان دخيلان مستوردان لا علاقة للإسلام بهما من قريب أو بعيد.

فمن المعروف (حتى عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر) أن مفهوم الدولة الدينية والدولة المدنية، وكل ما يتعلق بهما من قضايا بعد ذلك كانت وليدة للمجتمعات الغربية التي عاشت صراعًا مريرًا مع الكنيسة، ومع الدين النصراني المحرف، وأنه ترتب على ذلك الصراع جملة من النتائج والأمور التي لا يمكن ربطها بالإسلام؛ لاختلاف الأرضية الأساسية بينهما، ولاختلاف الظروف والأسباب التي صاحبت نشأة تلك المفاهيم.

وهنا لا بد من التأكيد على طبيعة الدولة في الإسلام، وحقيقتها الخاصة بها، وأنها دولة إسلامية، لها طبيعتها الخاصة، ولها مفهومها الخاص، الطبيعة والمفهوم المتوافقان مع البيئة التي قامت ووُجدت فيها، ولها تميزها وانفرادها ونكهتها الخاصة، وطابعها الفريد.

فالدولة في الإسلام ليست دولة (دينية) أو دولة (ثيوقراطية) حسب المفاهيم الغربية الليبرالية العلمانية، وهي كذلك ليست دولة علمانية بأي مفهوم من مفاهيم العلمانية، ولا هي دولة مدنية.

إنها باختصار الدولة الإسلامية، التي تنطلق من دين الإسلام في القيم والمفاهيم، والتي تتخذ من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ منهجًا ومرجعية في الحكم والسياسة وسائر الأمور، وتستفيد من التجربة السياسية التاريخية الرائدة في عهد الخلفاء الراشدين، وتأخذ بمستجدات العصر في شؤون الحكم والسياسة، وتطور من وسائلها وآلياتها في مختلف شؤون الحياة، وهي في سبيل ذلك لها شخصيتها المستقلة، وكيانها المتميز.

والملاحظ - كما سيرد معنا في ثنايا هذا المبحث- أن جملة أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر يعطون تصورًا خاطئًا ومغلوطًا عن مفهوم الدولة في الإسلام، ويعمدون إلى محاكمة مفاهيم الدولة الإسلامية وتصوراتها إلى المفاهيم والتصورات الغربية الليبرالية.

ولعلنا فيما يلي من السطور نستعرض تصورات أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر عن مفهومي الدولة المدنية والدولة الدينية، ومدى ارتباط ذلك بالبيئة الغربية التي تم استيراد تلك المفاهيم منها، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

الفرق بين الدولة المدنية والدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر

بداية يعتقد خليل عبد الكريم[(١)] أن الإسلام كدين لم يعرف الدولة السياسية؛ لأنه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية، والإسلام شأنه في ذلك شأن سائر الأديان السماوية التي سبقته[(٢)].

ويجيب على من يحتج بالدولة التي أنشأها الرسول عليه الصلاة والسلام «بأن الرسول ﷺ أنشأ دولة دينية كما فعل رسل الله الكرام عليهم السلام الذين ترأسوا دولًا مثل داود وسليمان عليهما السلام[(٣)].

ويفرق بين الدولة الدينية والدولة السياسية (المدنية) بعدة أمور، وهي:

١- الدولة الدينية يختار رأسها الله جل جلاله، بينما الدولة السياسية ينتخب الشعب أو الحزب رئيسها، أو يرث الملك، أو يستولي على السلطة.

٢- الدولة الدينية يقودها رسول يوحى إليه من الله تعالى، أما السياسية فيحكمها بشر.

٣- الدولة الدينية يتصل رئيسها بالسماء، أما علاقة رأس الدولة السياسية

---

(١) خليل عبد الكريم (١٩٣٠- ٢٠٠٢)م، كان من أعضاء حزب التجمع اليساري، من أهم كتبه: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، والإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وغيرها. انظر الموسوعة الحرة: ويكيبيديا.

(٢) انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، (ص١٣).

(٣) نفس المصدر، (ص١٣).

منقطعة.

٥- رأس الدولة الدينية محروسٌ بجنود ربه، وأما السياسية فلا غنى له عن حرسه.

٦- في الدولة الدينية توالي السماء رئيس الدولة بالمشورة في كل معضلة تعرض له، أما رأس الدولة السياسية، فهو يعتمد في حل المشكلات على عقله والمختصين المحيطين به.

٧- في الدولة الدينية لا ينقطع مدد السماء عن رئيسها، فيسخر الله له سائر مخلوقاته، أما رأس الدولة السياسية؛ إنما يعتمد على ملكاته وقدرات شعبه.

٨- طاعة رأس الدولة الدينية فرض ديني، وليس الأمر كذلك في الدولة السياسية.

١٠- المعارضون لرأس الدولة الدينية إما كفار أو منافقون، أما المعارضون في الدولة السياسية، فقد يتعرضون لعقاب دنيوي، إنما لا شأن لهذا العقاب بعقيدتهم الدينية.

١١- رأس الدولة الدينية معه كتاب أوحي به إليه، أما في الدولة السياسية فلا، لأن الشعب هو مصدر السلطات، أو من عصبته أو من شوكته وقوته.

١٢- الكتاب المقدس في الدولة الدينية خالد لا يتغير، حتى من رأس الدولة الدينية، أما رأس الدولة السياسية، فإن دستور دولته معرض للصواب والخطأ.

١٣- رأس الدولة الدينية الذي عيّنه هو الله جل جلاله، ولا يحق للمحكومين عزله أو الحد من سلطاته، أما رأس الدولة السياسية، فإن الشعب يحد من سلطاته، وربما يعزله.

١٤- رأس الدولة الدينية مدة رئاسته غير محدودة، أما رأس الدولة السياسية فرئاسته موقوتة بمشيئة الشعب الذي انتخبه.

١٥- رأس الدولة الدينية هاجسه الأمثل رضا الله، لأنه هو الذي صنعه وأيده، في حين أن رئيس الدولة السياسية همه الأكبر السهر على مصالح الجماهير، وتدبير شؤونهم.

١٦- رئيس الدولة الدينية له الحق في أن يأخذ خمس الغنائم والصفي، وليس لرئيس الدولة السياسية هذا الحق، وكل ما له أن يتقاضاه راتبه الذي يحدده له الدستور.

ثم يختم قائلًا ومعلقًا على الفروق بأنها تدل على أن الدولة الدينية نوع خاص من الدول، اختص الله تعالى به عددًا محددًا من الرسل، لا يجوز أن يتعداهم لغيرهم[١].

ويرى الأستاذ وحيد عبد المجيد[٢] بأن جوهر الدولة الدينية يتمثل في جمع السلطتين الدينية والزمنية (السياسية)، أو وضعهما في يد واحدة، وما إن يحدث ذلك حتى تكتسب سلطة الدولة نوعًا من العصمة والقداسة وتتعالى على المساءلة والمحاسبة، سواء أكان ذلك للدولة كلها، أو لجهة محددة في هذه السلطة.

ويخلص قائلًا: فالمهم هو أن دمج الدين في الدولة أو الدولة في الدين، بما يؤدي إليه من تديين السياسة وتسييس الدين، يجعل النظام السياسي ضرورة من ضرورات قيام الدين. كما يجعل هذا الدين هو المحدد الرئيسي لدور الدولة.

ويوضح الفرق بين الدولة الدينية المسيحية في أوروبا (العصور الوسطى) والدولة الدينية الإسلامية (دولة الخلافة من الأمويين إلى العثمانيين) هو أن الأولى قبعت في ظلام وجهل وفرضتهما على الناس، وأقامت محاكم تفتيش على العقل، ومارست تمييزًا على أساس الدين، بينما كانت الثانية أكثر انفتاحًا واحترامًا للعلم

---

(١) انظر: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، (ص١٣- ١٧).

(٢) وحيد عبد المجيد، رئيس مركز الأهرام للترجمة والنشر، ونائب مدير مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، ومن مؤلفاته: حروب أميركا بين بن لادن وصدام حسين، والصراع العربي الإسرائيلي في انتخابات الرئاسة الأميركية.

في بعض مراحلها.

ويختم بأنه بناءً على ذلك يجوز التميز بينهما على هذا الأساس، وليس على قاعدة أن إحداهما دينية والثانية غير دينية، بخلاف الشائع في الفكر العربي والإسلامي[(١)].

ويفرق الحبيب الجنحاني[(٢)] بين المجتمع الديني وبين المجتمع المتدين، موضحًا أن «المجتمع المدني هو نقيض المجتمع الديني الثيوقراطي، التي تزعم فيه السلطة السياسية أنها تستمد شرعيتها من السماء، وبالتالي لا يحق للبشر محاسبتها، وهذا ما نعنيه بالمجتمع الديني، وليس المجتمع المتدين، ذلك أننا نجد مجتمعات مدنية ولكن سكانها متدينون»[(٣)].

ويضيف محاولًا تهدئة التيار العلماني المندفع في المطالبة بفرض العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية، قائلًا: «إن من الأخطاء التي ترتكبها فئات من قوى اليسار العربي، والنشطة ضمن شبكة المجتمع المدني؛ المطالبة بفصل الدين عن الدولة في المرحلة التاريخية الراهنة، التي يمر بها المجتمع العربي في مرحلته التاريخية المعاصرة»[(٤)].

فهو وإن كان يؤيد ذلك؛ إلا أنه يرى بأن المرحلة التاريخية الراهنة ليست هي الوقت المناسب للمطالبة بالدولة المدنية بمفهومها العلماني.

---

(١) انظر: الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية، وحيد عبد المجيد، موقع العربية، الثلاثاء بتاريخ ١٧ ذو الحجة ١٤٣١هـ - ٢٣ نوفمبر ٢٠١٠م.

(٢) الحبيب الجنحاني، مفكر تونسي، ولد عام ١٩٣٤م، من مؤلفاته: دراسات في الفكر العربي الحديث، والتحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، ودراسات مغربية، وغيرها.

(٣) الحبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٣م، (ص٣٢).

(٤) نفس المصدر السابق، هامش (١) (ص٣٣).

ويحاول لؤي حسين[١] تجلية مفهوم الدولة الدينية عند الاتجاه العلماني المعاصر، مبينًا بأن «دولة تحتمل بين مكوناتها وجود علمانيين ودينيين كاملي الحقوق ومتساويها، وتقبل لنسائها أن يتساوين حقوقيًّا بشكل مطلق مع رجالها، وتعتبر الشعب هو مصدر التشريع فيها، لا شك أن دولة كهذه ليست ما يقصده العلمانيون بالدولة الدينية».

فهو يرى أن الدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني لها عدّة خصائص ومكونات، ومنها:

أ- لا تحتمل بين مكوناتها وجود علمانيين ودينيين كاملي الحقوق ومتساويين فيها، أو ما يُطلق عليه بالتعددية.

ب- تمنع النساء فيها أن يتساوين حقوقيًّا بشكل مطلق مع الرجال فيها.

ج- لا تقبل أن يكون الشعب فيها هو مصدر التشريع[٢].

ويعرّف ناصيف نصار[٣] الدولة الدينية بأنها الدولة «التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني»[٤].

ويذهب إلى أن الدولة الدينية ليس تلك التي تؤسس السياسة والسلطة على

---

(١) كاتب وصحفي سوري، يعمل ناشرًا في دار بترا للنشر والتوزيع في سوريا، والتي تعنى بنشر الكتب الفكرية والسياسية والفلسفية والعلمانية، ومن مؤلفاته: الفقد: ورقات من ذاكرة متخيلة لسجين حقيقي، وغيرها.

(٢) المسألة العلمانية، نصوص من الآوان حول مفهوم العلمانية، مجموعة مؤلفين، بإشراف رابطة العقلانيين العرب، صراع على الحرية بين الدينيين والعلمانيين، لؤي حسين، دار بترا للنشر، طبعة أولى، ٢٠٠٩م، (ص١٨٤).

(٣) ناصيف نصار: مفكر لبناني، ولد عام ١٩٤٠م، نال شهادة الدكتوراة في الآداب من جامعة السوربون، ومن مؤلفاته: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مطارحات للعقل الملتزم، وغيرها.

(٤) نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ناصيف نصار، (ص١٠٤).

الدين فحسب، بل التي تعتبر الدين أساسًا شاملًا لجميع ميادين الحياة فيها، فتدمج بينها وبين السياسة بحسبانها مظهرًا من مظاهر الحياة العامة، وتدّعي أن الله يتدخل في تفاصيل الحياة كافة، بما فيها السياسة، فهذه هي الدولة الدينية عنده.

ويفرق ناصيف بين دولة المجتمع الديني وبين دولة الاستبداد الديني التي تسخّر الدين للتحكم في المجتمع، وفرض سلطانها باسم الحق الإلهي[(١)].

وأخيرًا.. يميّز ناصيف نصار بين ثلاثة أنماط من الدولة (دينية، ملحدة، علمانية)، فـ«الدولة الدينية هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني، والدولة الملحدة هي التي تحارب الدين، أما الدولة العلمانية، فهي التي تقف موقفًا محايدًا تجاه الدين، بمعنى لا تحاربه ولا تتبناه كدولة، بل تترك للمواطنين حرية المعتقد الديني»[(٢)].

ويستدرك عبد الإله بلقزيز[(٣)] على ناصيف نصار تلك النتائج التي توصل إليها، مبينًا أنه يطرأ عليها أحيانًا بعض مزايدات تخرج بها عن طورها ودلالاتها الأصلية، وذلك في معرض سعيه إلى التفكير في العلمانية بعقل أكثر شمولية. لكن ذلك لا يقوده دائمًا إلى الوفاء لمعناها الأصيل، مما قد يأخذه إلى ترتيب نتائج نظرية قد تنقض المقدمات التي ساقها.

ويلتمس له العذر بأنه حمله على ذلك مرارة معاينته لحالة الاهتراء التي وصل إليها وطنه (لبنان) من طور الانقسام السياسي إلى طور الانقسام الأهلي الطائفي، ما قد يوحي بأنه يجنح بالفكرة العلمانية نحو تعريف يصطدم فيه معناها مع الشعور الديني للمجتمع[(٤)].

---

(١) انظر: منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، (ص١٤٨- ١٤٩).

(٢) انظر: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ناصيف نصار، (ص١٢٥).

(٣) عبد الإله بلقزيز: أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء في المغرب، وأمين عام المنتدى المغربي العربي، الرباط، من كتبه: الأمن القومي العربي وأزمة الخليج، وغيرها.

(٤) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،=

والحقيقة كما يراها كاتب هذه السطور؛ أن هذا الكلام إنما يعبر عن الوجه الحقيقي لنوع من أنواع العلمانية، وهي العلمانية (اللادينية) البغيضة، والتي تقصي الدين عن جميع المجالات الحياتية، وتجعله محصورًا في العلاقة بين العبد وربه، فهو الدين الفردي، المنعزل عن حياة الناس، الذي لا تأثير له في السياسة ولا في الاقتصاد ولا في الحياة الاجتماعية.

أما الدكتور محمد خلف الله[١] فهو يتصور التصور الغربي الأول عن الدولة الدينية، معتقدًا أن «الفرق بين الدولتين (الدينية والمدنية) أن الدولة الدينية تستمد سلطتها من الله، إن حقيقة وإن ادّعاءً، والدولة المدنية هي التي تستمد سلطتها من الشعب، إن حقيقة أيضًا وإن ادّعاءً. . .»[٢].

وهذا التصور مبني على ما كان سائدًا في العالم الغربي عمومًا حينما كانت الكنيسة تحكم الدولة باسم (الله)، وترى في نفسها نائبة عنه في إدارة شؤون الحياة.

وفي توضيحه لمفهوم الدولة الدينية، يذهب يحيى الجمل إلى أنه من الناحية التاريخية كانت السلطة في الماضي تنتمي إلى (اللّه)، وكان بعض الفراعنة آلهة، وبعضهم تواضع واعتبر نفسه ابنًا للإله، ثم تطورت الأمور بعض الشيء لكي يكون الحكم بمقتضي الحق الإلهي المقدس.

ويرى الجمل[٣] بأن هذه الصور القديمة كلها من صور الدولة الدينية قبل ظهور

= الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، (ص١١٤- ١١٥).

(١) محمد خلف الله أحمد: (١٩٠٤- ١٩٨٣)م، مفكر وأديب مصري، من أهم كتبه: دراسات في الأدب الإسلامي، وثائق من الأدب الإسلامي السياسي، وغيرها.

(٢) المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية، مجموعة من المفكرين، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، (ص١٨).

(٣) دكتور يحيى عبد العزيز عبد الفتاح الجمل فقيه دستوري مصري من مواليد عام ١٩٣٠م، بمصر، ومن مؤلفاته: الأنظمة السياسية المعاصرة، وحماية القضاء الدستوري للحق في المساهمة للحياة العامة، وغيرها.

الأديان السماوية.

ثم يعقب على ذلك بقوله: وهكذا نرى أن الدين - حتى الدين البدائي - اختلط بالدولة وصبغها بصبغته...

وفي محاولته الإجابة عن مفهوم الدولة المدنية؛ يوضح بأنه إذا كانت المرجعية في الدولة الدينية لأمور خارج نطاق البشر وفوق عقولهم؛ فإن المرجعية في الدولة المدنية هي لإرادة الناس وفكرهم، ذلك أن الدولة المدنية تقوم على مبدأ أساسي مقتضاه أن إرادة الناس هي مصدر كل السلطات ومرجعيتها النهائية.

أما الدولة المدنية عنده فهي التي تقوم على أساس القانون، وتتبنى النظام الديمقراطي، وهي دولة تقوم أيضًا على أساس مبدأ المواطنة، أي أن مواطنيها جميعًا - مهما اختلفت أصولهم العرقية أو معتقداتهم أو أفكارهم أو دياناتهم- هم لدى القانون سواء في حقوقهم المدنية والسياسية.

وفي تقييمه للعالم المعاصر؛ يرى بأنه توشك دول العالم كلها أن تكون الآن دولًا مدنية، وقد تكون الجمهورية الإسلامية الإيرانية ودولة إسرائيل- على ما بينهما من اختلاف شديد- هما المثلان المعاصران القريبان من فكرة الدولة الدينية[1].

وعند الحلاج الحكيم[2] أن الدولة الدينية هي التي تحكمها الشرائع السماوية أيًّا كانت، موضحًا أن هذه الدولة الدينية ترد كل الظواهر الطبيعية إلى تفسيراتها الذهنية المرتبطة بقوة إلهية قادرة حيث تقع الحادثة، ومؤجلة في حال عدم وقوعها.

ويرى أن الدولة الدينية لا يمكن أن يقوم فيها مجتمع مدني أو ديمقراطي،

---

(١) انظر: لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل، بتصرف.

(٢) الحلاج الحكيم: مهندس سوري مقيم في الإمارات العربية المتحدة، مهتم وباحث في القوانين والتشريعات الاقتصادية، وناشط ثقافي وسياسي.

وبالتالي لن يكون إنسانيًّا.

ويصف الدولة الدينية بأنها دولة الاستبداد المطلق والقامع لكل أشكال وطرق التفكير والأساليب العلمية، شاءت أم أبت، بحكم قوانينها الأزلية التي تذهب بالمفكر - علمانيًّا كان أم دينيًّا - إلى الجحيم[١].

فالدولة الدينية عنده هي دولة جنود يعملون بإمرة من يفوض نفسه من قبل الله، ويطلق على نفسه صفة من صفاته، ولا مكان عنده للمجتمع المدني في مثل هذه الدولة، بحكم نظرته المنطلقة أيضًا من التصور الغربي للدولة الدينية الثيوقراطية.

ويستغرب عبد الله المحامي[٢] أن تظهر في القرن الواحد والعشرين دعوة إلى ما يسمى بالدولة الدينية، والتي هي بطبيعتها دولة ديكتاتورية ومستبدة، يكون الحاكم فيها ظل الله في الأرض، يحكم باسم الله، ويصدر التشريعات والقوانين باسم الله، ويرسم السياسات باسم الله، ومن يطيعه فقد أطاع الله، ومن خالفه في الرأي أو حاربه وقاتله فإنما يخالف ويحارب ويقاتل الله، مع أنه مجرد بشر، قد يصيب وقد يخطئ؛ لكنه في هذه الحالة تُضفى عليه علامات التقديس ليصبح في الحقيقة هو الوكيل الوحيد والمتحدث الشرعي دون سواه باسم الله..

مختتمًا حديثه متسائلًا: أي استبداد هذا[٣]؟

وهكذا بما تقدم من جملة النصوص والنقولات التي ساقها أصحاب التيار العلماني المعاصر، يتضح لنا مدى التلازم والتبعية الفكرية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في العالم العربي والإسلامي لأساتذتهم الغربيين، في مفاهيم الدولة الدينية والدولة المدنية ومضامينهما.

---

(١) انظر: العلاقة المتبادلة بين العلمانية والدولة والدين والمجتمع، الحلاج الحكيم، الحوار المتمدن، العدد: ١٥٩٨، بتاريخ ١/٧/٢٠٠٦م، المحور: ملف - ١ تموز ٢٠٠٦.

(٢) عبد الله عبد اللطيف المحامي: ١٩٦١م، ناشط مصري، في قضايا حقوق الإنسان، له تحت الطبع: حقوق الإنسان في مصر.

(٣) انظر: العلمانية بين الدولة الدينية والدولة المدنية، عبد الله عبد اللطيف المحامي.

وبعد هذا الاستقراء والاستعراض المفصل لما سطره العلمانيون حيال هذه القضية؛ يحسن بنا فيما يلي أن نستعرض أبرز الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في مفهوم الدولة المدنية، والدولة الدينية.



المطلب الثاني

الخطوط العامة لمفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب التيار العلماني والليبرالي المعاصر تجاه مفهومي الدولة المدنية والدولة الدينية؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: ينطلق أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من المفاهيم الليبرالية الغربية في تصوراتهم عن الدولة الدينية والدولة المدنية.

ومن منطلق هذه الأرضية يُخضعون النصوص الشرعية، والتصورات الإسلامية المتعلقة بهذا الأمر، والتجربة التاريخية الإسلامية إلى تصوراتهم تلك.

ثانيًا: يذهب أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إلى أن الإسلام (كدين) لم يعرف الدولة السياسية، وأنه لم يكن معنيًّا بإقامة دولة أصلًا، وليس فيه نظرية سياسية يمكن إقامة دولة على أساسها.

ثالثًا: يقسّم بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر أنواع الدول إلى ثلاثة أنماط، وهي:

أ- الدولة الدينية: ويريدون بها الدولة التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني.

ب- الدولة الملحدة: وهي التي تحارب الدين.

ج- الدولة العلمانية: وهي التي تقف موقفًا محايدًا تجاه الدين، لا تحاربه ولا تتبناه، وتترك للمواطنين حرية المعتقد الديني، وهو الوصف المتحقق في الدولة المدنية.

وهذه محاولة لتلطيف وتهذيب مفهوم الدولة العلمانية؛ لأجل تمريرها في المجتمعات الإسلامية.

رابعًا: يرى بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن الرسول ﷺ أنشأ دولة دينية، وهذه الدولة الدينية تخالف الدولة السياسية في أمور كثيرة، من أهمها أن الدولة الدينية يختار رئيسَها اللهُ جل جلاله، ويقودها النبي المرسل؛ فهي دولة محاطة من السماء بالعناية والرعاية. بخلاف الدولة السياسية التي تقوم على اجتهادات البشر، وقائدها بشر يخطئ ويصيب، وغير ذلك من الفروق عندهم.

والمحصلة النهائية لهذه الفروق: أن الدولة الدينية نوع خاص من الدول، اختص الله به عددًا من الرسل ولا يتعداهم إلى غيرهم.

خامسًا: الدولة الدينية عند أصحاب هذا الاتجاه هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني، وتحكمها الشرائع السماوية، والتي تؤسس السياسة والسلطة على الدين فحسب، وتعتبر الدين أساسًا شاملًا لجميع ميادين الحياة فيها.

سادسًا: يذهب أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إلى أن الدولة المدنية هي نقيض الدولة الدينية، وذلك لأن السلطة في الدولة الدينية (الثيوقراطية) تستمد شرعيتها من السماء (من الله)، ولا يحق للبشر محاسبتها. أما السلطة في الدولة المدنية فهي بشرية، وتستمد شرعيتها من الناخبين (من الشعب)، ويحق لهم محاسبة رئيسها ومساءلته.

سابعًا: يعتقد أصحاب هذا الاتجاه بأن الدولة الدينية هي دولة استبداد مطلق، وفيها قمع لكل أشكال التفكير والأساليب العلمية؛ وبالتالي فلا يمكن أن يقوم مجتمع مدني داخل هذه الدولة الدينية.

فالمجتمع المدني ومؤسساته تحتاج إلى المفاهيم الديمقراطية، والتي لا تتوفر إلا في الدولة المدنية العلمانية.

ثامنًا: من علامات الدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر أن تجمع هذه الدولة بين السلطتين الدينية والزمنية أو السياسية، وتكون في يد واحدة، مما يؤدي - على حد زعمهم- إلى تسييس الدين وتديين السياسة، وهذا يؤدي بدوره إلى أن يكون الدين هو المحدد الرئيسي لدور الدولة، الأمر الذي يتنافى مع أصل العلمانية التي ينادون بها.

تاسعًا: من علامات الدولة الدينية عند أصحاب هذا الاتجاه أيضًا:

أ- أنها لا تحتمل بين مكوناتها وجود علمانيين ودينيين كاملي الحقوق ومتساويين فيها، أو ما يُطلق عليه بالتعددية.

ب- وهي تمنع النساء فيها أن يتساوين حقوقيًّا بشكل مطلق مع الرجال فيها.

ج- وهي كذلك لا تقبل أن يكون الشعب فيها هو مصدر التشريع.

عاشرًا: من علامات الدولة المدنية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر أنها تقوم على أساس المواطنة، أي أن مواطنيها جميعًا سواسية أمام القانون في حقوقهم المدنية والسياسية. وهذه الدولة المدنية تساوي بين الناس مهما اختلفت أديانهم أو معتقداتهم أو أفكارهم.

بخلاف الدولة الدينية التي تعامل الناس، وتفرق بينهم، على أساس أديانهم ومعتقداتهم وأفكارهم.

حادي عشر: لا يرى أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر فرقًا بين الدولة الدينية التي عرفتها أوربا في العصور الوسطى، والدولة الإسلامية في عصر الخلافة الراشدة وما بعدها، حتى وإن كانت الدولة الإسلامية أكثر انفتاحًا واحترامًا في بعض مراحلها من تلك الأوربية. فكلا الدولتين (الأوربية في العصور الوسطى، ودولة الخلافة الراشدة) تقومان - حسب المفهوم العلماني المعاصر- على أساس الدين، فهما دولتان دينيتان، وإن اختلفتا في بعض الأمور إلا أنهما لا يختلفان في جوهرهما.

ثاني عشر: بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر يفرق بين الدولة الدينية وبين المجتمع المتدين؛ فالدولة الدينية - كما تقدم- هي التي تستمد شرعيتها من السماء، أما المجتمع المتدين، فقد يكون في دولة مدنية، ولكن سكانه متدينون.

ثالث عشر: يختلف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في ضرورة فرض العلمانية داخل المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة في الوقت الراهن، فبعضهم يرى ضرورة ذلك لتحقيق متطلبات قيام الدولة المدنية، بينما يذهب آخرون إلى ضرورة التأني في ذلك؛ لأن المرحلة التاريخية الراهنة ليست مناسبة، وتحتاج هذه المجتمعات إلى تهيئة وتأهيل قبل المطالبة بفصل الدين عن الدولة.

تلك هي أبرز الخطوط العامة في مفهوم الدولة المدنية والدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.

وبذلك يتضح لنا أن الدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر تلك هي الدولة التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني.

وأما الدولة التي تحارب الدين، وتتخذ منه موقفًا معاديًا، فهي دولة ملحدة.

والدولة المدنية عندهم وسط بين ذلك، فهي التي تقف موقفًا محايدًا تجاه الدين، لا تحاربه ولا تتبناه، وتترك للمواطنين حرية المعتقد الديني على الإطلاق.

❊ ❊ ❊



المبحث الثاني

موقف الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية ومسبباته

مصطلح الدولة الدينية أو «الثيوقراطية» بالإنجليزية؛ من المصطلحات الوافدة على المجتمعات العربية والإسلامية، ويقصد بها في الأدبيات الغربية تلك الدولة التي كانت تقوم على أساس أن «الحكام هم خلفاء الله في الأرض، ولا يُسألون أمام شعوبهم؛ لأن سلطتهم مطلقة، وإنما يكون سؤالهم أمام الله وحده الذي منحهم هذه السلطات، وتعتبر النظريات الثيوقراطية أقدم النظريات التي استمد منها الملوك أسباب تبرير استبدادهم»(١).

والثيوقراطية تعتبر شكلًا من أشكال الدولة التي يحكمها التوجيه الإلهي المباشر، أو التي يحكمها خصوصًا رجال الدين، أو المسؤولون الذين يعتبرون أنفسهم موجهين من الإله. ومن وجهة نظر هذه الحكومة الدينية، فإن الله تعالى يُعتبر الرئيس الحقيقي للدولة(٢).

وهذه الدولة الدينية اتخذت أشكالًا عديدة، وصورًا مختلفة، وصيغًا متفاوتة، وإن كانت تقوم بشكل أو بآخر على ذات الأفكار الرئيسية المتقدمة نفسها.

فهذه هي الحكومة الدينية في المفاهيم الغربية، وهي البيئة الأصلية التي نشأ فيها هذا المصطلح، وتم استيراده ونقله بعد ذلك إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

---

(١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، (١/ ٥٨٩).

(٢) انظر: حكومة دينية، من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

ويمكننا القول بأن لشرائح التيار العلماني المعاصر مواقف متعددة ومتباينة من الدولة الدينية وليست موقفًا واحدًا، وذلك راجع إلى اختلافهم في تحديد مفهوم واضح ومحدد للدولة الدينية أولًا، ثم اختلافهم في الموقف من الدين ذاته ثانيًا، بما في ذلك مسببات هذا الموقف ودواعيه.

ومن المعلوم أن التيار العلماني المعاصر ليس حزمة واحدة في موقفه من الدين؛ بل يشوبه نوع من التضارب والتباين، حيث ينظر بعض أصحاب التيار العلماني المعاصر إلى الدين نظرة عدائية إقصائية في كل أمر وشأن مهما كان، فموقفهم هذا إلى الإلحادية أقرب، بينما يذهب آخرون من أصحاب التيار العلماني إلى تخفيف حساسيتهم تجاه الدين، فيعزلونه عن أمور السياسة والاقتصاد ونحوها، ويحصرونه في العلاقة بين العبد وربه في أماكن العبادة وحسب.

ومما يؤيد ذلك ما تقدم معنا فيما جاء في قاموس «العالم الجديد» لـ «وبستر»، أن العلمانية تطلق بإزاء أمرين:

أحدهما: الروح الدنيوية، أو الاتجاهات الدنيوية، وعلى الخصوص: نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

والثاني: الاعتقاد بأن الدين والكنسية لا دخل لهما بشؤون الدنيا والدولة.

وهذا ما نحا إليه ناصيف نصار، حينما فرق بين الدولة الملحدة والدولة العلمانية؛ فالدولة الملحدة هي التي تحارب الدين، أما الدولة العلمانية فهي التي تقف موقفًا محايدًا تجاه الدين، بمعنى لا تحاربه ولا تتبناه كدولة، بل تترك للمواطنين حرية المعتقد الديني[1].

ولعلنا فيما يلي من السطور نتتبع الخطوط العريضة والأساسية في مواقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر حيال قضية الدولة الدينية، والأسباب التي أدت بهم إلى اتخاذ تلك المواقف، **وذلك من خلال المطالب الثلاثة التالية:**

---

(١) انظر: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ناصيف نصار، (ص١٢٥).

المطلب الأول

موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية

بداية يقف شبلي العيسمي[١] موقفًا متشددًا من الدولة الدينية، ويرفض القبول بهذه الدولة الدينية مطلقًا، وهي - عنده - الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، أو أي شريعة سماوية أخرى[٢].

وهو يذكر أن أسباب معارضته لقيام الدولة الدينية راجع لأمرين؛ أحدهما موانع عملية، والأمر الآخر نظري، وهو يتعلق بالأمور التي تجعل الشريعة مصدرًا أساسيًّا وليس وحيدًا للتشريع، بحسب رأيه.

أما الموانع العملية عنده؛ فهي تتعلق بالصعوبات الكثيرة التي تواجه ذلك، والتي يتساءل عنها بحزمة من الاستفهامات التي يسوقها، ومنها سؤاله عن المبادئ والتعاليم التي يجب اتباعها؟ وهل طُبقت على أرض الواقع؟ وهل فترة الخلفاء الراشدين تصلح كنماذج يمكن الاقتداء بها؟ ولماذا كانت تلك هي أقصر الفترات بالقياس إلى العهود الطويلة الأخرى؟ ولماذا وقع الخلاف والاقتتال بين المسلمين الأوائل، كما في معركة الجمل وغيرها؟ وفي العصر الحاضر كيف يستقيم بناء الدولة الدينية مع تعدد الفرق والمذاهب الإسلامية المتباينة في مفاهيمها للإسلام؟ وما هو الموقف تجاه الأقليات الدينية الأخرى؟ إلى آخر تلك الموانع العملية التي

---

(١) شبلي العيسمي: مفكر علماني سوري، ولد عام ١٩٣٠م، عمل وزيرًا للإصلاح الزراعي ثم وزيرًا للمعارف، ثم وزيرًا للثقافة والإرشاد القومي (١٩٦٣م - ١٩٦٤م)، ونائبًا للأمين العام لحزب البعث ١٩٦٥م. انظر: موقع صيد الفوائد.

(٢) انظر: العلمانية والدولة الدينية، شبلي العيسمي، بغداد، بلا دار نشر، تغليف مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، (ص١٩٥- ١٩٦).

يتوهمها[١].

وأما الجوانب النظرية المتعلقة برؤيته في جعل الشريعة مصدرًا أساسيًا وليس وحيدًا للتشريع؛ فمنها:

أ- اعتبار وتطبيق الشريعة الإسلامية مصدرًا وحيدًا للتشريع يولد المخاوف لدى أصحاب الديانات الأخرى، والوعود والتطمينات بمعاملتهم بالحسنى ليست كافية؛ لأن في التاريخ أمثلة للتعامل السيئ مع أهل الذمة.

ب- العقبات الجدية في وجه التطبيق للشريعة الإسلامية، ليست معارضة أصحاب الديانات الأخرى فحسب؛ بل في المذاهب والطوائف الإسلامية المتعددة، فالأمر يستوجب اتفاق هذه المذاهب على قضايا مشتركة في فهم الشريعة قبل الإقدام على تطبيقها.

ثم يعقب على ذلك بقوله: «وبعد، فإننا وبالاستناد إلى ما تقدم، نزعم أن جعل الشريعة مصدرًا أساسيًّا وليس وحيدًا للتشريع هو أقرب إلى أسلوب المرونة والتسامح الذي اتسمت به الشريعة، وجسدته مواقف الرسول والصحابة وأصحاب الفكر النيّر»[٢].

فهو هنا في النتيجة النهائية لمراوغاته المتقدمة، والصعوبات والعقبات التي يسوقها؛ يُسقط تحكيم وسيادة الشريعة الإسلامية، وأنها المصدر الشرعي الوحيد للتشريعات، يُسقط ذلك كله باسم الشريعة أيضًا، وتحت ذريعة الهروب من الدولة الدينية.

ويقسّم يحيى الجمل المراحل التي مرت بها علاقة المسيحية بنظام الدولة إلى ثلاث مراحل، والذي يهمنا منها المرحلة الأولى، وهي التي ساد فيها مبدأ «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ولم تعرف هذه المرحلة الدولة الدينية؛ ذلك أن الدين

---

(١) انظر نفس المصدر: (ص١٩٧- ١٩٩).

(٢) انظر فيما تقدم: العلمانية والدولة الدينية، شبلي العيسمي، (ص١٩٧- ٢٠٧).

الجديد كان يهدف أساسًا إلى نشر مبادئه، والتبشير بالقيم الروحية، وكان يتفادى الصدام مع الأنظمة الحاكمة.

ولكن المسيحية بعد أن أصبحت قوة روحية وسياسية، وأكبر مالك للأرض، استطاع باباوات الكنيسة أن يفرضوا سلطانهم على الدولة، حيث إن الحكام كانوا يكتسبون شرعيتهم من الكنيسة، وكان البابوات هم الذين ينصبون الأباطرة، وفي هذه الفترة نستطيع إن نقول: أن أوروبا عرفت الدولة الدينية.

وبعد أن بدأ عصر التنوير وعصر الإصلاحات الدينية بدأت العودة من جديد إلى مبدأ «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

وبقيام الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م انتهت تمامًا فكرة الدولة الدينية في أوروبا، وتم الفصل بين الدين والدولة، مع تقرير حرية التدين والاعتقاد كحريات سياسية ودستورية(١).

وهنا نلحظ ارتباط مفهوم «الدولة الدينية» بالبيئة الغربية التي نشأ فيها، ولكن أصحاب هذا التيار لا يكتفون بذلك؛ بل ينقلون هذا المفهوم والحال إلى المجتمعات الإسلامية، وذلك لضرب الدولة التي تقوم على الإسلام، تحت ذريعة التهديد والتخويف من الدولة الدينية.

وفي سياق بيانه لأهم الأسباب التي تدفعه إلى الرفض الحاد لـ «الدولة الدينية»؛ يشير الجمل إلى أن «أخطر ما في الدولة الدينية- وهو ما يدعو إلى قول «لا» بالنسبة لها: أنها تجعل الحاكم يتكلم باسم اللّه، ومن ثم لا تجوز مراجعته ولا مساءلته، وبهذا تفتح هذه الدولة الباب واسعًا للاستبداد باسم الدين، وهو أسوأ أنواع الاستبداد، وقد لا يضاهيه إلا ما نعانيه»(٢).

والمحصلة النهائية أن الحديث عن الدولة الدينية هنا، وعند عامة أصحاب التيار

---

(١) لا للدولة الدينية. . ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

(٢) نفس المصدر السابق.

العلماني المعاصر ينصب دائمًا على الصورة الغربية التي أسقطها الغرب، واستبدلها بالدولة المدنية.

ثم يعمدون إلى إسقاط ذلك المفهوم، والموقف منه، على الدولة الإسلامية، رغم اعتراف الكثير منهم بالفروق الجوهرية بين الدولتين.

وفي بيان موقفه الرافض للدولة الدينية؛ يرى عادل ضاهر[١] بأن «السمة الأساسية للدولة الدينية هي طابعها الكلياني[٢] الذي يحتم اللجوء إلى النصوص المقدسة لدين سماوي ما بوصفها المرجع النهائي في كل الشؤون الروحية والزمنية.

ولأنه يرفض هذا الأمر تمامًا؛ يؤكد ضاهر بأن هذا الطابع الكلياني للدولة الدينية هو ما يشكل واحدًا من الاعتبارات الأساسية لرفض العلماني للدولة الدينية»[٣].

فمن أهم الاعتبارات عنده في رفضه للدولة الدينية؛ أنها ترجع إلى النصوص الشرعية وتلتزم بها وبمضامينها ومدلولاتها.

وفي ذات السياق يستمر عادل ضاهر في بيان الأمور التي يرفض بسببها الدولة الدينية؛ موضحًا أن «من الاعتبارات الأخرى الأساسية والنهائية لرفض العلماني للدولة الدينية اعتبارٌ يتعلق بكون الدين في الدولة الدينية هو الذي يضفي الشرعية

---

(١) عادل ضاهر: كاتب علماني، ولد في لبنان ١٩٣٩م، شارك في تأسيس مجلة مواقف، ويرأس تحرير المجلة الفلسطينية العربية. من مؤلفاته: الأسس الفلسفية للعلمانية، أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي.

(٢) نظام سياسي لدولة ما، يتميز بالهيمنة الكلية على النشاطات الفردية بتبني أيديولوجية معينة. وكان (نيومان) في كتابه الثورة الدائمة سنة ١٩٤٠ هو أول من وسع مفهوم الكليانية، معتبرًا أن الهدف الأول للكليانية هو تخليد وتثبيت دعائم الثورة، فالخاصية الأساسية للكليانية تتجسد في تخليد النظام. انظر: موسوعة العرب اليوم.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، (ص٥١).

على الدولة ومؤسساتها. . . وهذا يعني أن السلطة الزمنية تكون فاقدة للشرعية ما لم تكن مستمدة من سلطة أعلى منها هي سلطة الله»[١].

فالاعتبار الثاني عنده في رفض الدولة الدينية هو أن شرعيتها مستمدة من الدين، وهذا يعني - عنده- أن السلطة الزمنية المعاصرة تكون فاقدة للشرعية، وهو أمر مرفوض وغير مقبول في عرف العلمانية الفاسد.

ثم يصل عادل ضاهر - بعد ذلك- إلى الاعتبار الثالث في رفضه للدولة الدينية، وهو أنها تجعل المرجعية الإلزامية للدولة في الدين؛ والموقف العلماني لا يرتضي بتلك المرجعية الإلزامية، لأن له مرجعية إلزامية أخرى.

ويوضح هذه المرجعية الإلزامية التي يرتضيها بديلة عن الدين قائلًا: «إن رفض العلماني للدولة الدينية بسبب طابعها الكلياني هو في الوقت نفسه رفض للمبدأ الأساسي الذي ينطوي عليه هذا الطابع الكلياني، والذي يقضي باشتقاق الإلزام السياسي من الإلزام الديني.

إن الموقف العلماني. . يرفض سوى الأخلاق أساسًا أخيرًا للإلزام السياسي»[٢].

ويحق لنا أن نتساءل هنا عن تلك المعايير الأخلاقية التي يرتضيها أصحاب هذا التيار العلماني مرجعية للإلزام السياسي بديلًا عن مرجعية الدين، وما هو مصدر تلك المعايير الأخلاقية المزعومة.

لكن الذي لا شك فيه أن أصحاب التيار العلماني المعاصر يبحثون عن أي مرجعية للدولة غير الدين، فالمهم عندهم هو إبعاد الدين وإقصاؤه، وليس مهمًّا ماذا تكون المرجعية بعد ذلك.

---

(١) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٥١).

(٢) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، (ص٥٢).

وهذا ناصيف نصّار الذي يتبنى العلمانية في مفهوم الدولة، يوضح بأن «الدين له ماهية خاصة، والدولة لها ماهية خاصة، ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى أو ردّها إليها»[١].

ويقول مؤكدًا استبعاد الدين: «لا نجد أن الدين يشكل الأساس الذي تقوم عليه الدولة»[٢].

ويعلق عبد الإله بلقزيز على ذلك قائلًا: الدولة ظاهرة مدنية تقوم بإرادة الناس، مجردة من أي اعتبار خارج عن نطاق المصالح المادية المشتركة. تكتفي الدولة بنفسها، فلا تطلب لوجودها واشتغالها ما يخرج عن مجالها الخاص. شرعيتها، نظامها، أخلاقيتها، وقيمها، منها هي نفسها. حين تلجأ السياسة إلى غيرها، تكشف عن نقص في شرعيتها.

في المقابل، لا يحتاج الدين إلى السلطة كي يحمي وجوده؛ لأن إيمان الناس هو ما يحميه ويحفظ بقاءه... تلك هي رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة[٣].

ويسوق ناصيف نصار جملة من المبررات لموقفه المتشدد من الدولة الدينية:

أوّلها: مُصادرة السلطة والسياسة من المجموع الاجتماعي لصالح فئة من ذلك المجموع، تؤسس غلبتها السياسية على غلبتها الدينية أو المذهبية.

الثانية: أن أحقية مبدأ المعارضة السياسية تغيب في مثل هذا النمط من الدولة القائم على حاكمية الدين، فحين يكون السلطان للدين، لا مكان للمعارضة إلا بوصفها مروقًا عن الدين، والدولة ميدان السياسة، والسياسة قائمة على الرأي - الذي هو اجتهاد بشري- والآراء مختلفة ومتعددة بين الناس، بينما حكم الله (حكم الدين) ليس رأيًا.

---

(١) مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجية، (ص١٣٤).
(٢) نفس المصدر السابق، (ص١٥٥).
(٣) من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١٠٣).

فإذًا لا مكان للمعارضة، بل لا مكان للسياسة في هذا النمط من الدولة الذي هو - كما وصفه نصار محقًا - (دولة اللادولة)، دولة الاستبداد السياسي الذي يلبس لبوس الدين[١].

ويحق لنا هنا أن نتساءل: هل سلمت الدول العلمانية (اللادينية) من ذلك الاستبداد السياسي المزعوم في (الدولة الدينية)؟!

وفي محاولة منه لبيان أن مفهوم الدولة الدينية دخيلٌ على الفكر الإسلامي السلفي؛ يذهب وحيد عبد المجيد إلى أن مفهوم الدولة الدينية ليس مفهومًا مقتصرًا على الحالة النصرانية، بل هو مفهوم مرتبط بعموم الأديان.

مشيرًا إلى أن القول بأن الإسلام لا يعرف دولة دينية، وأن أهل السنة تحديدًا من المسلمين لم يمروا في تاريخهم بحكم ديني، إنما يفتقد الدقة؛ لأنه يقيس على شكل واحد لهذه الدولة وهو الدولة الثيوقراطية في أوروبا العصور الوسطى، وقد اعتمد كل من أنكر الطابع الديني للدولة في التاريخ الإسلامي على هذا القياس.

ويرى وحيد بأن العبرة ليست بما إذا كانت الدولة دستورية من عدمه. فليست هناك دولة شمولية أو تسلطية أو مستبدة بأي شكل في هذا العصر بلا دستور وبرلمان وانتخابات، ولكن العبرة بديمقراطية هذا الدستور، بدءًا من طريقة إعداده وإصداره، وصولًا إلى إمكانات تعديله وتغييره، ومرورًا بمحتواه.

وفي مقارنته بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية المسيحية يُقر بأن بينهما فرقًا، قائلًا: «والحق أن الدولة الدينية الإسلامية في التاريخ لم تشبه قرينتها المسيحية في أوروبا، ولا كانت مثلها دائمًا في الانغلاق والجهل والتجهيل، فقد مرت عليها عصور كانت فيها أكثر انفتاحًا واحترامًا للعلم والفن».

والإشكالية الكبرى عنده هي في الجمع بين السلطتين الزمنية والدينية، وأنه على امتداد تاريخ الدولة الإسلامية اجتمعت السلطتان الزمنية والدينية، فالخليفة

---

(١) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١٠٦- ١٠٧).

هو حاكم البلاد، وهو أمير المؤمنين أيضًا. إنه حارس الدين الذي هو أساس الدولة، وليس المفوض ديمقراطيًّا بحراسة مصالح الدولة وحقوق مواطنيها وحرياتهم بما في ذلك حريتهم الدينية.

وفي مقارنته بين النظامين السياسيين الإسلامي والديمقراطي؛ يرى بأن الفرق كبير، بل جوهري؛ فالنظام السياسي الذي يستمد شرعيته من الشريعة الإسلامية بالأساس يصبح ضرورة من ضرورات قيام الدين وبقائه، فتصير السياسة متغيرًا تابعًا للدين، أما النظام السياسي الذي يستمد شرعيته من تفويض ديمقراطي فهو ضرورة لمصلحة الدولة وشعبها، ومصلحة الدين أيضًا من حيث أنه يكون أكثر عزة في دولة قوية يحترمها العالم ولا يستهين بها وبشعبها[(١)].

وهكذا يرى وحيد عبد المجيد بأن إشكاليات الدولة الدينية (إسلامية كانت أو غيرها) تتمثل في الأمور التالية:

أ- عدم ديمقراطية الدستور، في طريقة إعداده وإصداره، وكذلك إمكانية تعديله وتغييره، بالإضافة إلى محتواه.

ب- اجتماع السلطة الزمنية والدينية للخليفة، وهو ليس مفوضًا ديمقراطيًّا بذلك.

ج- إن هذا النظام السياسي المستمد من الشريعة الإسلامية يصبح ضرورة من ضرورات قيام الدين وبقائه، فتصير السياسة متغيرًا تابعًا للدين، وهذا يتنافى مع أصول علمانيتهم التي تجعل السياسة ثابتًا لا علاقة للدين بها.. فهذه هي إشكاليات الدولة الدينية عنده.

وبشكل واضح وصريح؛ يقرر أحمد خفاجي بأن «الدولة العلمانية ضد الدولة الدينية وضد أي تأثير للدين على الدولة».

---

(١) انظر: الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية! وحيد عبد المجيد، موقع العربية، بتاريخ الثلاثاء ١٧ ذو الحجة ١٤٣١هـ، الموافق ٢٣ نوفمبر ٢٠١٠م.

ويرى أن الفرق بينهما يقوم على أساس أن الدولة العلمانية في جوهرها مناهضة للدين، وأما الدولة المدنية، فإنها تقر حرية الأديان والعقائد، وتحترم اختلافات الناس في معتقداتهم ولا تفرق بين المواطنين أي تفرقة على أساس الدين[١].

فهذه هي مواقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية، وتلك هي الأسباب التي دعتهم إلى تلك المواقف.

وقبل ختام هذا المطلب؛ لا بد لنا من التأكيد على أن الدولة الدينية معناها الحقيقي: هو الدولة الكنسية والبابوية التي تقوم على الابتزاز من خلال احتكار الكنيسة لإصدار القرارات السياسية، وتكبيل العقول بقيود الوحي المزعوم، وهيمنتها على الأمور العقائدية، والسيطرة عليها باسم المسيح.

ذلك أن المسيحية كدين جعلت للكنيسة وظيفةً معينةً في صلب الديانة، وهي ما يعرف «بالخدمة الدينية»، وقد حدث في التاريخ الأوروبي أن أصبحت الكنيسة سلطةً لا روحيةً فحسب؛ ولكن مدنية كذلك، تتولى تتويج الأباطرة، وتسيطر على أملاك ضخمة معفاة من الضريبة، وتُصدِرُ قرارات الحرمان وصكوك الغفران.

وحين أرادت الحكومات أن تتخلَّص من سلطة الكنيسة نادت بفصل الدين عن الدولة، وكان لهذا التعبير مدلوله الواقعي؛ لأن الكنيسة منظمة دينية وجزء من صلب المسيحية كديانة، أما الإسلام فلا توجد به كنيسة، ولا يوجد به (أكليروس)، ولا وساطة هنالك بين الله والناس[٢].

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: الدولة الدينية والدولة المدنية، أحمد خفاجي، ١ مارس ٢٠٠٧، نقلًا عن يحيى الجمل.

(٢) العلمانية فكر مخرب يقوم على تخويف الناس من الدولة الدينية، عبد المجيد النجار.

المطلب الثاني

الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر حيال الدولة الدينية؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: يتخذ أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر موقفًا متشددًا من الدولة الدينية، ويرفضون القبول بهذا النوع من الدول رفضًا قاطعًا، ولهم في ذلك مبررات وأسباب متعددة ومتنوعة، وسيأتي شيء من ذكرها بمشيئة الله تعالى[(١)].

ثانيًا: يقرر أصحاب هذا الاتجاه بأن أساس الدولة العلمانية مناقض في جوهره للدين، أما الدولة المدنية فإنها لا تناقض الدين؛ لأنها تقر حرية الأديان والعقائد، وتحترم اختلافات الناس في معتقداتهم، ولا تفرق بين المواطنين على أساس الدين والمعتقد[(٢)].

ثالثًا: لا يفرق أصحاب هذا الاتجاه بين الدولة الدينية بالمفهوم الغربي، وهي الدولة التي تحكمها الكنيسة باسم الرب؛ وبين الدولة الإسلامية التي تتخذ من الوحي الإلهي أساسًا في الحكم، ويقوم على ذلك أولو الأمر الذين يحكمون بمقتضى هذا الوحي الإلهي.

فكل دولة تحكم بأي شريعة سماوية، سواء بقيت على أصلها السماوي أو أصابها التحريف والتغيير والتبديل؛ تعتبر عند أصحاب هذا الاتجاه «دولة

---

(١) انظر: العلمانية والدولة الدينية، شبلي العيسمي، (ص١٩٥).
(٢) انظر: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ناصيف نصار، (ص١٢٥).

دينية»[١].

رابعًا: بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر يرفض أن تكون الشريعة لها أي مرجعية في الدولة، وبعضهم يرى أن تكون الشريعة هي (أحد) مصادر التشريع، وليس المصدر الوحيد. وبناءً عليه؛ فالدولة التي تكون الشريعة الإسلامية مصدرًا وحيدًا أو أساسيًا لها فهي «دولة دينية»[٢].

خامسًا: يرى أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن الدين له ماهيته الخاصة، وأن الدولة لها ماهيتها الخاصة بها؛ ولا يمكن اشتقاق إحدى هاتين الماهيتين من الأخرى أو ردّها إليها.

وبالتالي فلا بد من استبعاد الدين كأساس تقوم عليه الدولة، وذلك لاختلاف الماهيتين عن بعضهما[٣].

سادسًا: يعتقد بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن قيام الدولة على أساس الدين يجعلها ناقصة الشرعية؛ لأنها لا تقوم إلا بغيرها، وهذه نقطة نقص وضعف فيها.

وعليه؛ فلابد من قيامها على شرعيتها الخاصة بها، في نظامها وأخلاقها وسائر أمورها، بعيدًا عن أي اعتماد خارجي، حتى ولو كان الدين[٤].

سابعًا: الجمع بين السلطتين الزمنية والدينية هو الإشكالية الكبرى في قضية الدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر؛ وذلك أن الجمع بين تلك السلطتين يؤدي إلى التناقض والاضطراب، فالحاكم هو حارس الدين، لكنه بهذا الاعتبار ليس مفوضًا ديمقراطيًّا بالقيام على حراسة مصالح الدولة، وهذا فيه الكثير

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، (ص٥١).

(٢) نفس المصدر السابق، (ص٥٢).

(٣) انظر: مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين الإيديولوجية، (ص١٣٤).

(٤) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١٠٣).

من التناقض والاضطراب - بحسبهم[١].

ثامنًا: يعتقد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن قيام الدولة الدينية يؤدي إلى أن تصير السياسة قائمة على أساس الدين، وهذا يعني أن تصير السياسة متغيرًا تابعًا إلى الدين (الثابت)، الأمر الذي يتنافى مع أصول علمانيتهم التي تجعل السياسة ثابتًا لا مكان ولا علاقة للدين بها أصلًا[٢].

تلك هي أبرز الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية، وفيما يلي أبرز المبررات والأسباب التي يسوقونها لتبرير هذا الموقف.



(١) انظر: الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية، وحيد عبد المجيد، موقع العربية، بتاريخ ١٧/ ١٢/ ١٤٣١هـ.

(٢) نفس المصدر السابق.

المطلب الثالث

الأسباب الرئيسة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية

وبعد بيان الخطوط العريضة في موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الدولة الدينية؛ لا بد من معرفة الأسباب التي تدفعهم لاتخاذ هذا الموقف الرافض.

وقبل الشروع في ذكر هذه الأسباب؛ لا بد من التنويه بأن ذكر هذه الأسباب لا يعني الموافقة عليها أو القبول بها؛ بل نذكرها مع التحفظ عليها وعلى مضامينها؛ لأنها نابعة من منطلقات علمانية صرفة، وحيث إن أصلها العلماني مرفوض؛ فهي كذلك مرفوضة تبعًا؛ لأن الأصل إذا سقط؛ سقط كُل ما بُني عليه من الفروع.

وفيما يلي أهم الأسباب التي ساقها أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في رفضهم للدولة الدينية:

أولًا: يذكر أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر جملة من الاعتراضات المتعلقة ببعض الصعوبات المتوهمة في قيام الدولة الدينية لدى أصحاب هذا الاتجاه، والتي يسميها بعضهم بـ (الموانع العملية)، والتي منها:

أ- عدم الاتفاق على المبادئ التي يجب الرجوع إليها في هذه الدولة - بحسبهم.

ب- التساؤل التعجيزي عن نماذج ناجحة سبق تطبيقها على أرض الواقع لهذه الدولة الدينية.

ج- تشكيكهم في نجاح الدولة الإسلامية في عهود الخلفاء الراشدين.

د- التساؤل (غير البريء) عن الموقف من الأقليات الدينية في هذه الدولة

الدينية.

هـ- التساؤل عن قيام هذه الدولة في ظل تعدد الفرق والمذاهب الإسلامية (المتباينة) في فهمها للإسلام، على حد زعمهم. إلى غير ذلك من الصعوبات والاعتراضات التي يسوقونها[١].

ثانيًا: يؤكد بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر رفضهم للدولة الدينية؛ لأنها تجعل الحاكم يتكلم ويحكم باسم الله، ولا تجوز مراجعته ولا مساءلته فيما يقول أو يفعل، وهذا يولد الاستبداد السياسي باسم الدين، وهو أسوأ أنواع الاستبداد على حد زعمهم.

فأصحاب الاتجاه العلماني المعاصر يرون أن رفضهم للدولة الدينية هو في مؤداه رفض للاستبداد السياسي[٢].

ثالثًا: يرفض بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدولة الدينية ذات الطابع الكلياني، وهو السيطرة باسم الدين، معللين لذلك بأن الدولة الدينية يتحتم فيها الرجوع إلى النصوص المقدسة بوصفها المرجع النهائي في كل شؤون الحياة الروحية والزمنية[٣].

رابعًا: من أسباب رفض الاتجاه العلماني المعاصر للدولة الدينية أنها تستمد شرعيتها وشرعية مؤسساتها وأنظمتها وقوانينها من الدين، وهذا يعني عندهم أن السلطة الزمنية (أو المعاصرة) تكون فاقدة للشرعية؛ لأن السلطة صارت للدين وليست للدولة.

وحيث إن أصحاب التيار العلماني المعاصر يرفضون الدين؛ إما كليًّا (العلمانية الملحدة)، أو جزئيًّا (في السياسة على الأقل)؛ فإن السلطة تكون منزوعة ممن

---

(١) انظر: العلمانية والدولة الدينية، شبلي العيسمي، (ص١٩٥- ١٩٩).

(٢) لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، (ص٥١).

يقومون بشؤون هذه الدولة[١].

خامسًا: يتخذ بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من إشكالية المرجعية سببًا في رفض الدولة الدينية، فيرى هؤلاء أن المرجعية للدين مرفوضة، وذلك بسبب رفضهم للدين أصلًا، ويزعم هؤلاء أنهم يتخذون من «الأخلاق» أساسًا للإلزام السياسي، مع ضبابية مفهوم هذه الأخلاق والمعايير التي تقوم عليها[٢].

سادسًا: يرفض بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدولة الدينية؛ لأنها لا مكان للمعارضة فيها، باعتبار المعارضة في الدولة الدينية مروقًا من الدين، وهذا يفقدها صفتها المدنية، والسياسة قائمة على الرأي والآراء المختلفة والمتعددة بين الناس، وهذا يتعارض مع طبيعة هذه الدولة الدينية[٣].

والمحصلة أنهم يرفضون الدولة الدينية؛ لأنها تعارض السياسة وكل متعلقاتها.

سابعًا: من أسباب رفض الاتجاه العلماني المعاصر للدولة الدينية: وصفهم للدستور الذي تقوم عليه الدولة الدينية بأنه (دستور غير ديمقراطي)، ويفتقد هذا الدستور إلى ديمقراطيته في طريقة الإعداد والإصدار، وإمكانية التعديل والحذف، إضافة إلى أن محتواه يتنافى مع مكونات الديمقراطية[٤].

لهذه الأسباب ولغيرها يرفض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدولة الدينية.



---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر السابق، (ص٥٢).

(٣) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١٠٦).

(٤) انظر: الدولة الدينية بين الإسلام والمسيحية، وحيد عبد المجيد، موقع العربية، بتاريخ ١٧/ ١٢/ ١٤٣١هـ.

الفصل الثاني

علاقة الدولة المدنية ببعض قضايا الاتجاه العلماني المعاصر

المبحث الأول:

علاقة الدولة المدنية بالدين عند الاتجاه العلماني المعاصر

المبحث الثاني:

علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية عند الاتجاه العلماني المعاصر

المبحث الثالث:

علاقة الدولة المدنية بالعلمانية عند الاتجاه العلماني المعاصر



المبحث الأول

علاقة الدولة المدنية بالدين عند الاتجاه العلماني المعاصر

❑ **المطلب الأول:** موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالدين.

❑ **المطلب الثاني:** الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالدين.



المبحث الأول

علاقة الدولة المدنية بالدين عند الاتجاه العلماني المعاصر

ينظر أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إلى الدولة المدنية من خلال المنظور العلماني، ويقيسون جميع متعلقاتها بهذا المنظار، بما في ذلك نظرتهم وموقفهم من قضية الدين والتدين في إطار الدولة المدنية.

ومن المعلوم أن مبدأ العلمانية (في أبرز أنواعها) يقوم على أساس استبعاد الدين من الحياة، وإقامة جميع فعاليتها ومناشطها بعيدًا عن الدين.

والمتابع لهذا الأمر يجد أن «الخطاب العلماني يعاني من أزمة في علاقته بالدين، وليس المقصود موقفه هو؛ فهذا أمر محسوم منذ زمن، ولكن المقصود كيفية إيصال هذه العلاقة إلى جماهير الناس؛ فالازدواجية طافحة لمن لديه أدنى اطلاع على أدبيات القوم وآرائهم، فهم من جانب يحاولون إقصاء الدين من حياة الناس، وإن وجد ففي شكل شعائر فردية في زوايا منسية، أما أن يهيمن الدين. والكلام هنا على الإسلام خاصة. على مناحي الحياة المختلفة؛ فهذا ما تحاول العلمانية القضاء عليه بكل ما أوتيت من قوة»[١].

ويمكننا معرفة الموقف العلماني من الدين داخل إطار الدولة المدنية من خلال النظر إلى أصل نشأة مفهوم الدولة المدنية في بيئته الأصلية الغربية، حيث «ترجع الجذور اللادينية للمفهوم في الغرب إلى (توماس هوبز) الذي رأى فيه تعبيرًا عن

---

(١) انظر بتصرف: ورطة العلمانية المعاصرة، سمير السيد، موقع بوابتي.

انتقال مبدأ السيادة من السماء (الحكم بالحق الإلهي) إلى الأرض (الحكم على أساس العقد الاجتماعي)، فأدانته جامعة أكسفورد في عام ١٦٨٣م؛ لأنه استخلص كل سلطة مدنية من أصل مجتمعي دنيوي ولم يسندها إلى الحق الإلهي، وجعل هذه السلطة كائنًا اصطناعيًا أي (إلهًا) من صنع البشر»[١].

ومن هنا نشأت العلمانية القائمة على الفصل الكامل بين الدين وبين سائر مناحي الحياة، وقامت الدولة المدنية في الغرب على أنقاض الدين.

وقد تبنى غالبية أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في المجتمعات العربية والإسلامية هذه النظرة العدائية للدين، ونادوا بالإقصاء الكامل لهذا الدين من مناحي الحياة في ظل الدولة المدنية.

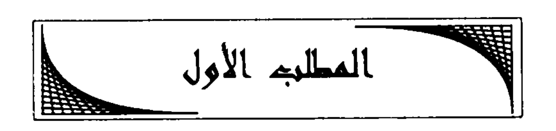
غير أن أصواتًا عديدة بدأت تظهر في الغرب تنادي بإعطاء الدين مساحة أوسع في المشاركة في مناحي الحياة، ولكن بضوابط وحدود تتناسب وطبيعة الديانة النصرانية المحرفة.

وبناءً عليه؛ ظهرت أصداء ذلك التحول عند بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في المجتمعات العربية والإسلامية، من خلال مناداتهم بإعطاء مساحات محددة للدين، وإتاحة الفرصة له بالمشاركة في بعض مناحي الحياة المدنية، باعتباره أحد الأطياف المكونة للمجتمع؛ ولكونه يساهم في تحقيق بعض مفاهيم التنوع والتعدد واحترام الاختلاف، وسيأتي مزيد إيضاح لهذا الأمر في ثنايا هذا المبحث بإذن الله تعالى

وفيما يلي من السطور محاولة لقراءة الخطوط العريضة والأساسية في مواقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر حيال علاقة الدولة المدنية بقضية الدين، وبيان طبيعة هذه العلاقة وتفصيلاتها، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

---

(١) حقيقة الدعوة إلى المجتمع المدني، أحمد إبراهيم خضر، موقع بوابتي.



المطلب الأول

موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالدين

يمكننا ابتداءً، وبنظرة عامة في إجمالي كتابات أصحاب التيار العلماني المعاصر؛ أن نقسّم التيار العلماني المعاصر في موقفه من الدين داخل إطار الدولة المدنية إلى اتجاهين متباينين، وهما:

الاتجاه الأول: التيار العلماني الإلحادي، المحارب للدين، وهذا التيار يجعل من المجتمع المدني نقيضًا للدين، ولا مكان عنده للدين في المجتمع المدني.

ويعتقد بعض أصحاب هذا الاتجاه بأن المؤسسات الدينية قد تتعارض مع توجهات المجتمعات المدنية، ويرى هؤلاء بأن «دور الدين شائك فيما يخص نمو المجتمع المدني، ورغم أن المؤسسات الدينية هي جزء من المنظمات الوسيطة، فإنها تعوق أحيانًا نمو المؤسسات الاجتماعية المستقلة ذات التوجهات الدنيوية في الوقت ذاته»(١).

ويمكننا إرجاع نظرة أصحاب التيار العلماني المعاصر في مجتمعاتنا إلى موقف العلمانيين الغربيين إزاء هذه القضية.

وعلى سبيل المثال يرى أحد الباحثين الغربيين، وهو فرانك آدلوف بأنه «إذا ما أعمل المرء فكره بوصفه مراقبًا غربيًّا في مفهوم المجتمع المدني في سياق الدول والمجتمعات المشكلة إسلاميًّا، والتي تُعد جزئيًّا على كل حال سلطوية، يقع المرء مباشرة على سؤال: إلى أي حد لا يعتمد المجتمع المدني على الفصل الحاسم بين

---

(١) المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، فالح عبد الجبار، ترجمة هبة قبلان، معهد الدراسات الإستراتيجية، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص٥٩).

الدين والدولة كنتيجة لمسيرة علمانية ما».

ثم يجيب عن هذا التساؤل بقوله: «التحيز المنتشر يقول: إن هذا الفصل غير موجود في الإسلام، ولا يمكن أن يحدث.

بالإضافة إلى ذلك يميل المثقفون الغربيون إلى أن ينطلقوا فيما يتعلق بالدين من أنه لم يساهم لا في بناء المجتمعات المدنية ولا في تقويتها، بل العكس هو الصحيح؛ فالمجتمع المدني تاريخيًّا كان عليه أن يفرض نفسه في مواجهة الدين.

ويعتقد آدلوف بأنه ما زال يسيطر لون من البدهية العلمانية حول السؤال عن كيفية تصرف كل من المجتمع المدني والدين معًا، وهو الأمر الذي ينقلب وبسرعة إلى سوء تفاهم علماني، وذلك لأن هذه البدهية تؤخذ كأساس لموقف يزعم وجود تعارض قوي بين مصطلحات المجتمع المدني والدين»[١].

ويحاول فرانك آدلوف أن يجسِّد الهوة بين المجتمع المدني والعالم الإسلامي، فيشير إلى أنه كلما تمكن العالم الإسلامي من زيادة جرعات التسامح الديني كلما اقترب من المجتمع المدني، مشيرًا إلى أنه «إذا ما أخذ المرء بهذا المصطلح المعياري الذي أثبت جدارته للتسامح الديني بجدية، واستعمله في مفهوم المجتمع المدني؛ لا بد أن يصوغ في مواجهة المجموعات الدينية المطلب بأنها لا بد أن تتخلى عن الاحتكار الديني، وأن يعترفوا بحرية الضمير والدين.

وإذا ما صيغت هذه الوصية قانونيًّا يجب أن تبدو في شكل حرية الرأي، وتكوين الجمعيات، وهذا يعني بالنسبة للإسلام أيضًا أن تغيير الدين يجب أن يكون حقًّا مكفولًا»[٢].

وهكذا، وبحسب ما يراه أصحاب هذا التوجه العلماني؛ إذا ما أراد المسلمون

---

(١) انظر: المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، فرانك آدلوف، ترجمة عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات، القاهرة، ٢٠٠٩م، (ص١٦٥- ١٦٦).

(٢) نفس المصدر السابق، (ص١٦٩- ١٧٠).

الدخول إلى دائرة المجتمع المدني؛ فعليهم أن يهذّبوا من دينهم، وأن يخففوا من تركيزه، ويتخلوا عن «بعض» الأفكار المنافية للمجتمع المدني، كـ(الاحتكار الديني)، وأن يستبدلوه بـ (التسامح الديني)، وأن يعترفوا بـ (حرية الضمير والدين)، وغير ذلك من المفاهيم؛ لتتناسب مع المواصفات العلمانية.

ويرى باحث غربي آخر وهو (إرنست جلينر) بأن النظرة إلى الإسلام المتمثلة في أنه يملك الحقيقة المطلقة يتنافى مع مناسبته للمجتمع المدني، الذي يعطي المجال الكامل للتنوع والتعدد والاختلاف.

و«يفترض جيلنر أن المجتمع المدني لا يستطيع أن يترعرع في المناخات التي يهيمن فيها الإسلام، فالحقيقة الدينية تؤخذ في مثل هذه الظروف على أنها مطلقة، ولا يمكن تحديها علنًا، وليس هناك مكان للتعددية والتنوع والمواقف النقدية. وما يُعتقد به هو أن الله قد منح المجتمع دستورًا راسخًا، أو أبديًا يحدد كل قواعد السلوك الجمعي وأشكاله».

وبناءً على ذلك يقرر بأن: المجتمع المدني يحيا؛ لأنه ليس هناك من عقيدة دينية مطلقة، وليس هناك من قوة قادرة على تقزيم المجتمع أو تفتيته وإخضاعه[١].

وفي ذات السياق يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه العلماني بأن الدين يتنافى مع كثير من مقومات المجتمع المدني، «ومن أهم مقومات المجتمع المدني مبدأ الحرية الفردية والمواطنة القومية، ويتضمن مفهوم المواطنة القضاء على كل الانتماءات القديمة دينية كانت أم غير ذلك، كما يتأسس على حق المواطنة حرية المعتقد، وفصل الدين عن الدولة، وحرية الرأي والتعبير مهما كان مخالفًا لانتماءات غالبية الناس العقدية؛ فعلى كل إنسان أن يسوي أموره مع (الله) بطريقته الخاصة. وفي هذا المجتمع تختفي مفاهيم الفرد المؤمن، وغير المؤمن والرجل

---

(١) انظر: المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، عبدو فيلالي، أنصاري، ومجموعة باحثين، تحقيق أمين ب. صاجو، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٣٣٧).

والمرأة، والحر والعبد، وتستبدل جميعها بمفهوم الفرد المواطن»[١].

ويؤكد عصام سعد على أن «المجتمع المدني هو من إفرازات الدولة الليبرالية بعد توحيد الأمة والسوق»، ثم يبين موقف المجتمع المدني من الدين موضحًا أنه: «من غير المناسب تقسيم دور المجتمع المدني أو مماهاته مع الدولة؛ لأن حركة انبثاقه ونموه تماشت مع تحقيق تراكمي لشعارات الحداثة وعقلانيتها التي حررتها من التراث الذي يعتبر المعتقدات الدينية معيار الحقيقة، وعلمانيتها التي تخولها الانتقال من الاستبداد ودولته الدينية والأمنية إلى الدولة الديمقراطية الحديثة المتخطية للخصوصيات نحو الحضارة التكاملية الإنسانية، الناتجة عن قطيعة مع الماضي، بعد إعطاء العقل دوره كاملًا في استعمال كل طاقته ومساحته دون حدود تراثية أو مانعة[٢].

ويرى عصام سعد بأن الفارق بين الحركة العقلية في الغرب وبين الحضارة الإسلامية المتعثرة؛ هو أن الأولى انتقلت من مجتمع القرون الوسطى، ومن سيطرة الإقطاع والكنيسة، إلى السيطرة البرجوازية وتحديث المجتمع، وعلمنته بعقلانية استفادت من النتاج الحضاري العالمي؛ ولهذا أعطي للعقل مساحته، ووظف بكامله في إنتاج مرحلة جديدة قامت على أنقاض القديم الاستبدادي والديني.

أما الحضارة العربية الإسلامية، التي انهارت من الداخل والخارج بعد هزيمتها أمام الغزو الأوربي والثورة العربية؛ فقد بقي (المقدس) مسيطرًا على فكر هذه الحضارة، عبر الخلافة والإمامة، ومرجعيات التقليد والحاكم المسلم، وبقي

---

(١) انظر: http://www.myportail.com/actualiles-news-web2-0php?d = 1925
وانظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، (ص٣٠).

(٢) انظر: الديمقراطية ومراحل تطور الاجتماع البشري التاريخية، عصام سعد، مكتبة الفقيه، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، (ص١٣٠- ١٣١).

الدين مهيمنًا على التشكيلات الاجتماعية والعادات والتقاليد، وبقيت الدولة ومشروعيتها وشرعها تؤخذ من النص، أو تستلهمه بخجلٍ في أفضل الحالات، وتعيد بنيتها المتخلفة عبر المدرسة والقضاء والتدريس الديني..[١].

فهذه نماذج من مواقف أصحاب التيار العلماني الإلحادي، المحارب للدين، الذي يجعل من المجتمع المدني نقيضًا للدين، ولا مكان عنده للدين في المجتمع المدني.

الاتجاه الثاني: التيار العلماني، المهادن للدين: الذي لا يعاديه، ولكنه لا يقبله أساسًا للحياة بكل مجالاتها، بل يقبله في دائرة محصورة؛ تتفاوت مساحة هذه الدائرة بتفاوت المجتمع الذي تكون فيه، وربما بمقدار المصلحة والمنفعة التي يحققها هذا الدين.

ولعل من أنسب ما يفسر لنا هذه النظرة للدين التي قد تبدو متناقضة في بعض جوانبها العلمانية، الفكرة البراجماتية النفعية الذرائعية التي تسيطر على أصحاب هذا التوجه العلماني، باعتبار هذا الدين يحقق نوعًا من المصلحة والمنفعة لذلك المجتمع المدني الذي يعيش فيه هذا الدين.

وعلى سبيل المثال فهاهم «الصهيونيون المسيحيون، أو الأصوليون الإنجيليون[٢]، يأخذون من الدين ما يخدم المصلحة؛ فحتى الدين عندهم نفعي، أرضي علماني، مدني، يُسخّر للدنيا وشهواتها باعتبارها المبدأ والمنتهى، قد خلقها الله - في زعمهم- ثم تركها للناس ليفعلوا فيها ما يشاءون بحرية تامة أو (ليبرالية مطلقة)»[٣].

---

(١) انظر: نفس المصدر السابق، عصام سعد، (ص١٣٤- ١٣٥).

(٢) صحوة دينية هائلة تتبنى الوعد المفترى، وتؤثر في توجيه السياسة الأمريكية والرأي العام الأمريكي، وتؤيد الدولة اليهودية تأييدًا مطلقًا.

(٣) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، عبد العزيز بن مصطفى كامل، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الرياض، (ص٢٠٠).

والمتأمل لهؤلاء «المسيحيين الإنجيليين اليمينيين الذين وإن كانوا متبنين لمبادئ الليبرالية بأنواعها؛ غير أنهم يجعلون من هذه الليبرالية مفرزة أو مصفاة لفصل ما لا يناسبهم من مقتضيات الدين التي يمكن أن تتعارض مع متطلبات دنياهم المعبودة»(١).

وهنا لا بد من التأكيد على أن هذه النظرة للدين؛ ليست نابعة من قناعة بمكانته وأهميته وجدواه؛ بل بالمقياس النفعي البراجماتي كما تقدم.

وقد يبدو شيء من التناقض أو اللبس هنا بين مفاهيم الليبرالية التي تعد ثورة على الدين وبين مفاهيم المحافظين الجدد والمسيحيين الصهيونيين الذين يمزجون بعض تصوراتهم بالدين، ويريدون في الوقت نفسه أن يحكموا سيطرتهم على العالم باسم الليبرالية. . .

ولكن هذا التناقض الظاهري يزول إذا علمنا أن الدين في مفاهيم التيارين لا بد من لبرلته، ونزع القداسة عنه، لتبقى فقط الأجزاء التي تخدم مفاهيم التسلط والسيطرة، ولا تتعارض مع إطلاق حرية الإنسان في أن يفعل ما يريد. . .

فمنظّر تيار المحافظين الجدد على الرغم من شهرته بالإلحاد مع يهوديته؛ غير أنه يرى ضرورة الإبقاء على القيم الدينية للشعب الأمريكي؛ لا احترامًا لهذه القيم، ولكن لقناعته بأن الدين يوجه الجماهير، ويجعلها تحت السيطرة، بخلاف الإفراط في العلمانية التي قد تخرجهم عن السيطرة»(٢).

لقد أدرك كثير من رواد ومنظري العلمنة في العالم الغربي أن الدين متأصل في نفوس الناس، وأن نزعه من قلوبهم، وإبعاده من حياتهم كليًّا أمر مستحيل؛ ولذلك أرادوا استغلاله بما يحقق رغباتهم وتطلعاتهم.

فهذا «المؤسس الأول لفكر المحافظين الجدد (ليو شتراوس) يتصف بالإلحاد،

---

(١) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٢٠١).

(٢) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، عبد العزيز بن مصطفى كامل، (ص٢٠٢).

ومع ذلك لا ينكر دور الدين؛ فإن الرواد النشطين من تلامذته كانوا أكثر وضوحًا في موقفهم من الدين بوصفه موجّهًا أساسًا لحركة الشعب الأمريكي.

يقول إيرفنج كريستول: «إن فصل الدين عن الدولة هو أكبر خطأ ارتكبه مؤسسو الجمهورية الأمريكية».

ويرى مايكل ليدين أن الدين شيء مهم للمشاريع العسكرية، ويقول: «إن الرجال لا يجازفون بأرواحهم إلا إذا اعتقدوا أنهم سوف يُكافأون بحياة أبدية مقابل تضحيتهم بحياتهم».

ولا يُخفي هذا الرمز الكبير في حركة المحافظين الجدد ولعَه وولعَ الكثير من المحافظين بتسخير الدين والاستفادة منه»[(١)].

فهذه نظرة بعض أساطين العلمانية في العالم الغربي إلى الدين، وأن العلمانية يمكن أن تستغل هذا الدين - أيًا كان- في تحقيق بعض أهدافها.

وفي ذات السياق يرى الأستاذ سعود المولى (أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية): بـ«أن الأطروحة التي تحصر مفهوم المجتمع المدني في قالب الفلسفة الليبرالية أو المادية المعادية للدين وللجماعات؛ هي مما تجاوزه الزمن والواقع في أوربا الغربية بالتحديد، حيث العودة إلى مفاهيم التنوع والتعدد واحترام الاختلاف، وحيث يطرح الوجود الإسلامي إشكاليات جديدة لا يقدر المعنى العلماني القديم على مواجهتها، حيث كان يرى إلى كل تعبير ديني بعدًا ثيوقراطيًا ورمزًا رجعيًا ينبغي معاداته وسحقه بالدعوة إلى استقلالية الدين عن الدولة؛ بل إلى فصله عن السياسة المدنية.

إن هذه النظرة الأحادية المدمرة للمجتمع وللسياسة المدنية معًا هي مما يقود إلى احتكار فئوي للسلطة، أداته الحكم العسكري. وهي مما تخلى عنه الغرب، حيث عاد الدين يلعب دورًا بارزًا في السياسة من خلال مؤسساته التي هي جزء من

---

(١) انظر: نفس المصدر، (ص٢٠٢).

المجتمع المدني، لا خارجة عنه ولا نقيضة له، ومن خلال الدعوات الكونفدرالية الأوربية التي تعيد طرح مسألة العلاقة بين المجتمعات المتعددة وبين تعبيراتها السياسية»[١].

وهنا نلحظ دخول الديني في السياسي داخل الدائرة العلمانية، وهو الأمر الذي كان يُعد من أكبر محظورات العلمانية، بل هو محظورها الأكبر.

وفي معرض مناقشته لبعض التوجهات في مفاهيم المجتمع المدني؛ يرى الصبيحي بأننا «إذا تجاوزنا المأخذ الاصطلاحي، ونظرنا إلى المسألة من منظور منطقي؛ فإن الخلل يبقى قائمًا في المقابلة بين المدني والديني؛ لأن الضد المنطقي المجرد لصفة (الديني) ليس هو (المدني)، وإنما هو (غير الديني)، أو (المناقض للدين).

ويترتب على هذا التصويب أن أنصار المجتمع المدني الذي يعرّفونه نقيضًا للمجتمع الديني؛ هم منطقيًّا أنصار ضمنيون للمجتمع غير الديني على معنى المجتمع الذي لا يكون فيه للدين أي دور في النهضة أو في التنمية»[٢].

وعليه فكل مناصر للمجتمع المدني هو مناهض للدين ولأي دور له في المجتمع.

وفي مبالغة غير معهودة في هذا السياق؛ يذهب خليل العناني إلى أن فلاسفة الغرب العلماني قد اعتبروا للدين دورًا هامًّا وحيويًّا في ترقية بعض الجوانب الأخلاقية، وارتقى بمنظومة القيم الثقافية والأخلاقية، داخل إطار الدولة المدنية.

فهو يرى ابتداءً بأن «الحضارة الغربية لم تقم، على نحو ما هو مشاع، على مجرد الفصل «الساكن» بين الدين والدولة..

---

(١) قضايا معاصرة: المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني، ندوة لمركز الجزويت الثقافي بالإسكندرية، والمركز المصري لدراسات البحر المتوسط للتنمية، مجموعة باحثين، مطبعة الدلتا، طبعة أولى، ٢٠٠٤م، (ص٧٥- ٧٦).

(٢) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شكر الصبيحي، (ص٤٩).

بل على العكس من ذلك؛ فقد لعب الدين دورًا عظيمًا في نشأة وتطور هذا الفكر، وأكسبه قدرًا من الأخلاقية «المعيارية»، وارتقى بمنظومة القيم الثقافية في المجتمع الأوروبي...

وأن العلاقة بين الدين والحداثة، بحسب فيبر، قد تأسست من خلال قدرة الدين على عقلنة السلوك الفردي، وأنه في مواجهة هيمنة العقل، يصبح الدين بمثابة خط الدفاع الأول عن الحداثة والتنوير...

ثم يختم معلقًا بأنه من شأن المنظور «الفيبري» لتحليل العلاقة بين الدين والحداثة؛ أن يدفع باتجاه إيجاد منهجية علمية إسلامية تعيد صوغ المعنى «العقلاني» للدين الإسلامي، الذي هو بطبيعته دين عقلي لا مجال فيه لإجبار أو إكراه أو كهنوت[(١)].

فهذه نظرة «التجديديين» من أصحاب التيار العلماني المعاصر، وهي أخف غلوًّا وتطرفًا من العلمانية الإلحادية، وإن كانت الأخيرة تنطلق من دوافع مصلحية أو براجماتية ولو من خلال الدين.

والعجيب أن الكثير من أصحاب التوجهات العلمانية المعاصرة في مجتمعاتنا لا يزالون يتبنون تلك العلمانية الإلحادية المعادية للدين، والتي تحاربه وتقصيه، ولا تقبل به حتى في دائرة النطاق الشخصي في كثير من البلدان الإسلامية.

والحال أنه «لا يزال واقعنا السياسي يُجبر على الخضوع لتلك النظرية الغربية التقليدية التي يرفض الواقع السياسي الغربي المعاصر ذاته أن يخضع لها، ولا يزال منطق ظاهرة الدولة المدنية، وبصفة خاصة تلك الجزئية المرتبطة بإقصاء القوى الدينية عن كل ما له صلة بالعلاقة والحركة السياسية؛ يجد صداه في واقعنا السياسي، في الوقت الذي لم يعد له صدى يُذكر في الواقع الغربي الذي

(١) انظر: الدين والحداثة في العالم العربي... محاولة للتأصيل، خليل العناني، موقع جريدة الحياة الإلكتروني، بتاريخ٠٣/٠٣/٢٠٠٧م.

أفرزه»[1].

تلك هي تيارات العلمانية المعاصرة، وتلك هي حقيقة مواقفها من الدين في منظومة المجتمع المدني.

وبعد هذا الاستقراء والاستعراض المفصل لما سطره بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر حيال هذه القضية؛ يحسن بنا فيما يلي أن نستعرض أبرز الخطوط العامة، والنقاط الجوهرية، في موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بقضية الدين.



(١) الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، التقرير الارتيادي لمجلة البيان، الواقع الدولي ومستقبل الأمة، الإصدار الخامس، ١٤٢٩هـ، (ص٣٥).

المطلب الثاني

الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالدين

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب التيار العلماني المعاصر تجاه علاقة الدولة المدنية بقضية الدين؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: يمكننا أن نقسّم أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر ابتداءً إلى قسمين؛ أحدهما التيار العلماني الإلحادي، وهو التيار المحارب للدين أيًّا كان هذا الدين، والذي يجعل من الدولة المدنية مقابلًا ونقيضًا للدين، فلا يُرى قيام أحدهما إلا على أنقاض الأخر.

والثاني هو التيار العلماني المهادن للدين، وهو التيار الذي لا يُحارب الدين ولا يعاديه، ولكنه لا يقبله أساسًا للحياة، بل يجعله في دائرة ضيقة تنحصر في علاقة العبد الفردية بربه، من خلال بعض الشعائر التعبدية.

ثانيًا: الغالب على أطروحات أصحاب التيار العلماني المعاصر في مجتمعاتنا أنها مستوردة من أساتذتهم الغربيين، وهي صدى لما يطرحه أولئك في بيئاتهم، فيستمد هؤلاء أفكارهم منها، ويحاولون إنزالها على مجتمعاتنا، غير آبهين ولا مبالين بالفروقات والاختلافات الجوهرية بين البيئتين، بما في ذلك موقع الدين داخل إطار الدولة المدنية[١].

ثالثًا: يرى بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن المؤسسات الدينية قد تتعارض مع توجهات المجتمعات المدنية، وأن هذه المؤسسات الدينية تعوق نمو

---

(١) انظر: الديمقراطية ومراحل تطور الاجتماع البشري التاريخية، عصام سعد، (ص١٣٠-١٣٥).

وازدهار المؤسسات الاجتماعية المستقلة ذات التوجهات الدنيوية[١].

وهذا يُظهر لنا النظرة العدائية للدين لدى أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر، حتى وإن كان ضمن ما يُسمى بـ (المجتمع المدني).

رابعًا: يعتقد بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن المجتمعات المدنية لا يمكن أن تقوم في البيئات الإسلامية، وذلك لأن هذه المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات «سلطوية» بحسبهم، ولا يمكن الفصل فيها بين الدين والدولة بشكل حاسم، وهذا يعوق قيام المجتمع المدني الذي يتطلب بيئة علمانية صِرفة[٢].

خامسًا: لكي يتقبل أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدين كأحد مكونات المجتمع المدني؛ فلا بد - في نظر هؤلاء- أن يتم التخفيف من تركيز هذا الدين، وإضفاء جرعة من التسامح عليه، وذلك بأن يتخلى عن «الاحتكار الديني»، وأن يعترف بحرية الضمير والدين، وغير ذلك من ألوان التمييع والتشويه والقصقصة لهذا الدين، لكي يتناسب هذا الدين مع المقاييس الغربية للدولة المدنية[٣].

سادسًا: يرفض بعض أصحاب هذا الاتجاه العلماني المعاصر الدينَ الإسلامي - خصوصًا - في المجتمع المدني، ذلك الإسلام الذي يمتلك الحقيقة المطلقة، معللين ذلك بأن طبيعة المجتمع المدني تتطلب مجالًا واسعًا من التعددية والتنوع والاختلاف، وإذا كان الإسلام يمتلك الحقيقة المطلقة؛ فلا مجال هنا لأي شكل من أشكال التعدد والتنوع والاختلاف، أي: لا مجال هنا للمجتمع المدني[٤].

سابعًا: لا مكان للدين أيضًا (وخصوصًا الإسلام) عند أصحاب الاتجاه العلماني

---

(١) انظر: المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، فالح عبد الجبار، (ص٥٩).

(٢) انظر: المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، فالح عبد الجبار، (ص٥٩).

(٣) انظر: المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، فرانك آدلوف، ترجمة عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات، القاهرة، ٢٠٠٩م، (ص١٦٥- ١٦٦).

(٤) انظر: المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، عبدو فيلالي، ومجموعة باحثين، (ص٣٣٧).

المعاصر في المجتمع المدني؛ وذلك لأن الإسلام يقيم الروابط بين أبناء المجتمع على أساس العقيدة والدين، فمن انتمى لها فهو المسلم الذي له أخوة الدين وحقوقها، ومن لا فلا.

أما في المجتمع المدني؛ فالعلاقات والروابط لا تقوم إلا على أساس المواطنة، وهي الأساس الوحيد، والذي يقضي على كل الانتماءات «القديمة»، بما فيها الانتماءات الدينية والعقدية[١].

ثامنًا: يعتقد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن المجتمع المدني في الغرب قام على أساس الحداثة، وهي التي حررت المجتمعات الغربية من التراث الديني، ومن الدولة الدينية، وهو قام أيضًا على القطيعة مع الماضي، وعلى أساس إعطاء العقل الحرية الكاملة، دون اعتبار لأي قيد أو ممانعة.

أما في المجتمع المسلم؛ فيعتقدون بأن «المقدس» قد بقي مسيطرًا على فكر الحضارة، وبقي الدين المستمد من نصوص الوحي القديمة؛ مهيمنًا على نواحي الحياة المختلفة، وهذه البيئة الدينية «الإسلامية» غير صالحة لأن يقوم فيها المجتمع المدني - على حد قولهم- ، وهذه نظرة أكثر أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في المجتمعات العربية والإسلامية[٢].

تاسعًا: ثمة توجه علماني (جديد نسبيًّا)، أخف حِدّة في نظرته إلى الدين، ولكنه ينظر إليه نظرة مصلحية خالصة، فهو يرحب بالدين لا باعتباره حقيقة فطرية مهمة وضرورية في حياة الناس؛ بل باعتباره يحقق مقدارًا مطلوبًا من المصلحة والمنفعة.

ويجعل هؤلاء علمانيتهم مقياسًا لما يصلح في الحياة وما لا يصلح، وهو ما يفسر لنا ظهور بعض بوادر التدين عند بعض الساسة والعسكر الغربيين في مناسبات

---

(١) انظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، (ص٣٠).

(٢) انظر: الدين والحداثة في العالم العربي، خليل العناني، موقع جريدة الحياة الإلكتروني، بتاريخ٠٣/ ٠٣/ ٢٠٠٧م.

عدّة.

عاشرًا: ويرى أصحاب هذا الاتجاه العلماني المعاصر بأن الدين يمكن أن يكون مكونًا مناسبًا في مكونات المجتمع المدني؛ لأن ذلك من شأنه أن يساعد على كسر الاحتكار الفئوي للسلطة، وتخفيف حدّة الحكم العسكري في بعض المجتمعات، مما يعني أن هذا الدين «المخفف» لا يتعارض مع مبادئ وقيم المجتمعات المدنية المعاصرة[١].

تلك هي الخطوط العامة، والنقاط الأساسية، التي توضح لنا طبيعة العلاقة التي تحدد مكانة الدين داخل إطار الدولة المدنية، أو المجتمع المدني، عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.



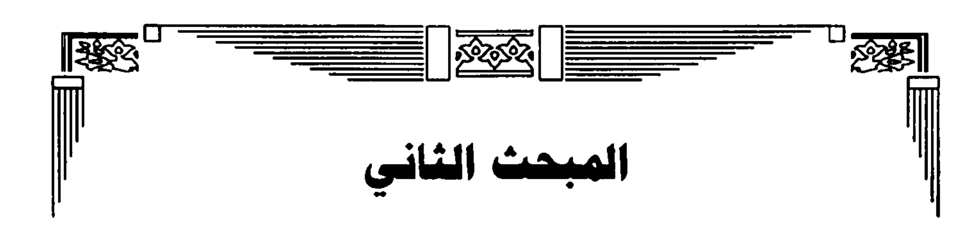
(١) انظر: معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، عبد العزيز بن مصطفى كامل، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الرياض، (ص٢٠٠).

المبحث الثاني

علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية عند الاتجاه العلماني المعاصر

❑ **المطلب الأول:** مؤشرات الارتباط بين الدولة المدنية والديمقراطية عند الاتجاه العلماني المعاصر.

❑ **المطلب الثاني:** الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية.



المبحث الثاني

علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية عند الاتجاه العلماني المعاصر

ليس من قضية لقيت عناية في العالم اليوم بكل صنوفه وألوانه وأطيافه المختلفة؛ كما لقيته قضية الديمقراطية. فما من مؤتمر ولا اجتماع ولا وسيلة إعلامية، ولا منتدى؛ إلا وقد خاض في الديمقراطية سلبًا أو إيجابًا، قليلًا أو كثيرًا.

وقبل الخوض في علاقة الديمقراطية بالدولة المدنية يحسن بنا التعريف الموجز بالديمقراطية، وذلك كمدخل للحديث عن طبيعة العلاقة بينها وبين الدولة المدنية.

والديمقراطية (Democratia) كلمة يونانية الأصل، مكونة من كلمتين مضافتين إلى بعضهما، أحدهما: ديموس (Demos) وتعني الشعب.

والأخرى: كراتوس (kratia) وتعني الحكم أو السلطة، فصارت الكلمة المركبة منهما تعني: حكم الشعب أو سلطة الشعب.

والديمقراطية عند أهل الاختصاص يراد بها ذلك النظام السياسي الاجتماعي الذي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة؛ استنادًا إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة[١].

---

(١) انظر: موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، طبعة=

والمتأمل في ديمقراطيات اليوم؛ يجد أنه من الصعوبة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت؛ نظرًا لتعدد النظريات المتعلقة بالديمقراطية، وتشعب معناها العام، وتعدد أنظمتها، والاختلاف حول غاياتها(١)، غير أن هناك بعض الأسس التي يمكن القول بأن الديمقراطية لا تتم إلا بالبناء عليها، **وأبرز هذه الأسس هي**(٢):

١- مبدأ السيادة للأمة وهي مصدر السلطات: والسيادة تعرف بأنها سلطة عليا يخضع لها جميع المواطنين، وهي دائمة غير محدودة، وتفرض نفسها على الجميع.

٢- مبدأ المشروعية: وهي السيادة القانونية، وهي سلطة عليا تملك حق إصدار القوانين، والأوامر النهائية في الدولة.

٣- مبدأ الحقوق والحريات: وهو يقوم على المساواة في الحقوق، وضمان الحريات الأربع. في المساواة: أمام القانون، وأمام القضاء، وأمام الوظائف وأمام الضرائب، وذلك بإيجاد نظام الحكم الديمقراطي الذي يحافظ عليها. والمقصود بالحريات الأربع هي: حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية الملكية، وحرية الشخصية.

= ثانية، ١٩٩٣م، (٢/ ٧٥١)، والمدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود عيسى، الأنجلو المصرية، طبعة تاسعة، ١٩٩٠م، (ص٢٦٧)، والدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، منذر الشاوي، شركة المطبوعات، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٠م، (ص٢٢)، والموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود، مكتبة غريب، القاهرة، (ص٢٧)، والديمقراطية ما لها وما عليها، محمد توهيل، مكتبة الفلاح، الكويت، طبعة أولى، ١٤٢٢هـ، (ص٦٢)، وغيرها.

(١) انظر: موسوعة السياسة، (٢/ ٧٥١)، والديمقراطية ما لها وما عليها، (ص٦٥)، ونقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، (ص١٣)، المنتدى الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) انظر: موسوعة السياسة (٢/ ٧٥١)، والديمقراطية ما لها وما عليها، (ص٦٥)، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ص٢١٠).

وتحت نظام الديمقراطية الليبرالية يعيش في بداية القرن الواحد والعشرين ما يزيد عن نصف سكان الأرض في أوروبا والأمريكتين والهند وغيرها، بينما يعيش معظمُ الباقي تحت أنظمةٍ تدّعي نَوعًا آخر من الديمقراطيّة (كالصين التي تدعي الديمقراطية الشعبية).

ويطلق مصطلح الديمقراطية أحيانًا على معنى ضيق لوصف نظام الحكم في دولة ديمقراطية، أو بمعنى أوسع لوصف ثقافة مجتمع. والديمقراطيّة بهذا المعنى الأوسع هي نظام اجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع، ويشير إلى ثقافة سياسيّة وأخلاقية معيّنة، تتجلى فيها مفاهيم تتعلق بضرورة تداول السلطة سلميًّا وبصورة دورية[(١)].

وسيأتي مزيد بيان لمفهوم الديمقراطية في الباب الثالث من هذا البحث بإذن الله تعالى.



(١) انظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)، لفظة (ديمقراطية).

المطلب الأول

مؤشرات الارتباط بين الدولة المدنية والديمقراطية عند الاتجاه العلماني

تبدو العلاقة الوطيدة بين الدولة المدنية وبين الديمقراطية عند الاتجاه العلماني المعاصر من البداهة بمكان مما لا يحتاج الأمر معه إلى دليل أو بيان، حتى لا يكاد الحديث عن الدولة المدنية في أي وسيلة أو محفل يخلو من حديث عن الديمقراطية، ولا تكاد تطرح قضية الدولة المدنية دونما طرح للديمقراطية بشكل من الأشكال، فهي - بلا شك- علاقةٌ لازمٍ بملزومه عند أصحاب هذا الاتجاه.

فهذا الأستاذ عبد الغفار شكر، وبعد بحثه في مفهوم المجتمع المدني؛ يؤكد بأن «المجتمع المدني بهذا المفهوم هو أحد أركان الديمقراطية، ويلعب دورًا هامًّا في بنائها ودعم تطورها.

ويرى بأنه يمكننا أن نتعرف مبدئيًا على العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية من خلال متابعتنا لكافة الجوانب المتعلقة به، من حيث تعريف المجتمع المدني ومكوناته ووظائفه»[1].

وتظهر لنا طبيعة العلاقة بين الدولة المدنية وبين الديمقراطية، عند أصحاب هذا الاتجاه، ابتداءً من حيث المفهوم، حيث يرى الحبيب الجنحاني أن «مفهوم المجتمع المدني - في نظرنا- مفهوم سياسي بالدرجة الأولى، ومن هنا ارتبط بمفاهيم الوطن، والدولة، والليبرالية، والديمقراطية، فلا يمكن أن تنشأ مثلًا تجربة ديمقراطية ناجحة خارج المجتمع المدني، كما لا يمكن أن نتصور مجتمعًا

---

(١) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفار شكر، محمد مورو، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٤٣).

مدنيًّا متقدمًا في ظل حكم مطلق استبدادي.

ويضيف قائلًا: إننا نعتقد أن الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ إلا في رحم دولة قوية، ولكن دولة ليبرالية قائمة على احترام القانون والمؤسسات الدستورية»[١].

ويرى بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن مصطلحي الدولة المدنية والديمقراطية بينهما علاقة تبادلية، ويمكن أن يتناوبا عن بعضهما في الاستعمال، بحيث «يستخدم - مصطلح المجتمع المدني- في بعض الأحيان بطريقة متبادلة مع مصطلح ديموقراطية»[٢].

وترتبط منظومة المفاهيم الغربية بعضها ببعض، بحيث تصبح متلازمة عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر، فالمجتمع المدني والسوق والديمقراطية؛ كلها من مكونات تلك المنظومة الغربية، و«من الصعب المحافظة على الوهم القائل: إن السوق والمجتمع المدني يمكن أن يؤخذا بالاعتبار بعزل أحدهما عن الآخر. فأصبح المجتمع المدني يعني شيئًا ما أكثر من كونه تنظيمًا ذاتيًّا ديمقراطيًّا»[٣].

وبهذا المعنى ترتبط مفاهيم المنظومة الغربية، والتي تجعل «للمجتمع المدني صلة عميقة بأخلاقيات نظام ديمقراطي ليبرالي في السياسة، ويرتبط بها، إضافة إلى ارتباطه باقتصاد السوق»[٤].

---

(١) الحبيب الجنحاني (بالاشتراك)، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، دار الفكر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٣١- ٣٢).

(٢) المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، شيرين أكينر ومجموعة باحثين، تحقيق أمين ب صاجو، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٧م، (ص١٧٩).

(٣) المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، جون إهرنبرغ، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، (ص٣٥٧).

(٤) المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، شيرين أكينر ومجموعة باحثين، =

وحيث يثير بعض الباحثين فكرة أن المجتمع المدني يؤدي إلى ضعف الدولة، وأن العلاقة بينهما علاقة عكسية، وعليه فلا بد من تحجيم دور الدولة؛ يؤكد الحبيب الجنحاني بأنه «لا بديل عن دولة قوية، ولكن بشرط أن تكون دول ليبرالية ديمقراطية، وليست استبدادية، وهكذا نستطيع في العالم العربي رفع شعار (كثير من الدولة، وكثير من المجتمع المدني معًا)»[1]، فالشرط الأساسي عنده أن تكون دولة ليبرالية ديمقراطية.

ويستعرض لنا الأستاذ عبد الغفار شكر[2] خمس وظائف أساسية يقوم بها المجتمع المدني لتحقيق المفاهيم الديمقراطية، وهي:

١- **وظيفة تجميع المصالح:** حيث يتم من خلال مؤسسات المجتمع المدني بلورة مواقف جماعية تجاه القضايا التي تواجه أعضاءها. ولا تقتصر نتائجها على العمل المباشر لهذه المؤسسات، بل تمتد فتوفر لأعضائها الخبرات الهامة للممارسة الديمقراطية السياسية.

٢- **وظيفة حسم وحل الصراعات:** حيث يتم من خلال هذه المؤسسات المدنية حل معظم النزاعات بين أعضائها بالوسائل الودية، دون اللجوء للدولة وبيروقراطيتها، مما يهيئهم لممارسة الديمقراطية السياسية.

٣- **زيادة الثروة وتحسين الأوضاع:** من خلال المشروعات التي تنفذها الجمعيات التعاونية، والمشروعات الصغيرة التي تقوم بها الجمعيات الأهلية، وغيرها. الأمر الذي يساعد الناس على ممارسة النشاط السياسي بعد تأمين مستوى دخل مناسب.

= (ص٨٥).

(١) المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، الحبيب الجنحاني (بالاشتراك)، دار الفكر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٣٢).

(٢) عبد الغفار شكر: نائب رئيس مركز البحوث العربية بالقاهرة، الأمين العام المساعد لإعداد القيادات، أمين التثقيف بحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، ومن كتبه تجديد الحركة التقدمية المصرية.

٤- **إفراز القيادات الجديدة:** حيث يوفر الجو العام للنقابات والجمعيات والمنظمات بيئة مناسبة لبناء القيادات الجديدة، وبذلك تساهم مؤسسات المجتمع المدني في دفع التطور الديمقراطي بالمجتمع، وإنضاجه من خلال ممارستها لوظيفة إفراز القيادات.

٥- **إشاعة ثقافة مدنية ديمقراطية:** هذه الثقافة ترسي في المجتمع احترام قيم النزوع للعمل الطوعي والجماعي، وقبول الاختلاف والتنوع، والشفافية، والتنافس والصراع السلمي، وغيرها من القيم الديمقراطية.

ويختتم (شكر) هذه الوظائف الأساسية التي يقوم بها المجتمع المدني لتحقيق المفاهيم الديمقراطية بأن إشاعة الثقافة المدنية هي خطوة هامة على طريق التطور الديمقراطي للمجتمع(١).

ويرى عصام سعد أن العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية بدأت مبكرة، وذلك منذ «ولادة المجتمع المدني وبشكله الابتدائي، حيث ترافق مع ولادة الدولة الصناعية القومية التي حققتها البرجوازية عبر ثورتها الوطنية الديمقراطية»(٢).

ويؤكد عصام على ما تقدم ذكره سابقًا من التلازم والترابط الكبير بين مفاهيم المنظومة الغربية، حيث يشير إلى أن «المبادئ الديمقراطية قد تبنتها الرأسمالية، وصلّبت عودها قوى التغيير في المجتمع المدني»(٣).

فالعلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية لا تؤخذ بمعزل عن دور الرأسمالية التي كان لها دور حاضر في تأكيد التلازم والترابط بين تلك المفاهيم الغربية.

---

(١) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفار شكر، محمد مورو، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٦٢- ٧٠) بتصرف.

(٢) انظر: الديمقراطية ومراحل تطور الاجتماع البشري التاريخية، عصام سعد، مكتبة الفقيه، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، (ص١٣٧).

(٣) الديمقراطية ومراحل تطور الاجتماع البشري التاريخية، عصام سعد، (ص١٤١).

ويعتقد برهان غليون[١] أنه لن يكون من الممكن تحويل التعددية إلى نظم ديمقراطية من دون تضافر عاملين:

الأول: نجاح من يسميهم (النخب العربية) في تجاوز نقاط ضعفها التاريخية، والانتقال في ممارسة السلطة من نمط العلاقات الشخصية والزبائنية إلى نمط المؤسسات القانونية، في الدولة والمجتمع المدني معًا.

والثاني: وصول الدول الكبرى (أي الولايات المتحدة وأوربا بالدرجة الأولى)، للقبول بفكرة الديمقراطية العربية، وبصلاح التعامل الإيجابي معها[٢].

وفي محاكاة التجربة الغربية، وفي سعيهم الحثيث تجاه المجتمع المدني، والمطالبة به للوصول إلى الديمقراطية؛ يدرك أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر أنهم لن يصلوا إلى ذلك إلا «من خلال المجتمع المدني ومؤسساته، بما في ذلك الأحزاب السياسية والمنظمات الطوعية والروابط المستقلة، ومن خلالها أيضًا تتأسس شبكة الأنشطة والمشاركة الشعبية التي هي أساس أي مفهوم يعني الديمقراطية.

وفي كل الحالات يُعتبر المجتمع المدني المهاد الأساس للديمقراطية الناجعة»[٣].

وإذا كانت العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية نشأت منذ الولادة؛ فإن نمو وتطور المجتمع المدني لا يتم إلا في الأجواء الديمقراطية، كما يرى حسنين

---

(١) برهان غليون: مفكر سوري، أستاذ علم الاجتماع السياسي، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بالعاصمة الفرنسية، له من المؤلفات: النظام السياسي في الإسلام، ونقد السياسة: الدولة والدين.

(٢) بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، (ص١٦- ١٧) بتصرف.

(٣) انظر: ديناميات السيرورة الديمقراطية والمجتمع المدني، غرايم جيل، ترجمة شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٥م، (ص١٣).

توفيق، حيث يذهب إلى أن «العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية هي علاقة تداخل وترابط، فالمجتمع المدني لا ينتعش ويتطور إلا في إطار نظام ديمقراطي، كما أنه يمثل في الوقت نفسه ركيزة أساسية لتحقيق التحول الديمقراطي وترسيخ الديمقراطية على نحو يضمن لها الاستمرارية والاستقرار»[١].

وكل ذلك يصب في التأكيد على العلاقة التلازمية بين الدولة المدنية والديمقراطية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.

ويسوق لنا حسنين توفيق إبراهيم عدّة أمور في استعراض لأبرز أوجه العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية، ومن ذلك:

١- مؤسسات المجتمع المدني تعمل كحلقات وصل بين الدولة والمجتمع، وتقوم بدور مزدوج؛ لحماية المواطن من تعسف السلطة، وتحمي السلطة من العنف السياسي.

٢- استطاعت قوى المجتمع المدني القيام بدور مهم في عملية التحول الديمقراطي، وذلك من خلال ممارسة الضغوط والاحتجاجات الواسعة؛ وهو ما أجبر نخبًا تسلطية حاكمة على التخلي عن السلطة أو القبول بالخيار الديمقراطي.

٣- التحول الديمقراطي الذي يأتي بضغوط من قبل قوى المجتمع المدني، وعبر مفاوضات بين النخب الحاكمة وهذه القوى؛ تكون فرصته في الاستمرارية والاستقرار أفضل من التحول الذي يتم من أعلى، أي: بمبادرة من نخبة حاكمة تهندس عملية التحول، وترسم حدودها على النحو الذي يحقق مصالحها في الاستمرار في سدة الحكم.

٤- وجود قوى ومؤسسات فاعلة للمجتمع المدني؛ يقلص من فرص النخب في السيطرة على النظام الديمقراطي، بتوفير قنوات للمشاركة والرقابة الشعبية.

---

(١) تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، مركز الخليج للأبحاث، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٤٣).

٥- المساهمة في تكريس أسس الشفافية والمساءلة والمحاسبة، التي هي من المرتكزات الرئيسية للديمقراطية، وذلك من خلال نشر الثقافة السياسية الديمقراطية، والمشاركة في مراقبة الانتخابات، ومراقبة أداء الحكومة وسياساتها المرتبطة بقضايا الرأي العام أو بمصالح قطاعات واسعة من المواطنين.

٦- قيام مؤسسات المجتمع المدني بدور مهم في حماية حقوق الإنسان، من خلال الكشف عن الانتهاكات، وفضح مرتكبيها، والمطالبة بتقديمهم للمساءلة والمحاسبة.

٧- مؤسسات المجتمع المدني تقدم بدائل موضوعية لأفراد المجتمع بصفة طوعية؛ ويتجاوزون الولاءات والانتماءات التقليدية، القبلية والمذهبية والدينية، وهو ما يحد من التأثيرات السلبية، ويعزز من فرص إرساء الديمقراطية والمواطنة والوحدة الوطنية.

٨- الأسس والمعايير الأخلاقية التي يستند إليها المجتمع المدني، هي الأسس والمعايير نفسها التي تستند إليها الديمقراطية، فكلاهما يستند إلى أسس ومبادئ التسامح السياسي والفكري، والقبول بالتعدد والاختلاف، وسيادة القانون ودولة المؤسسات[١].

وبعد هذا السياق الطويل لأوجه العلاقة بينهما؛ يخلص حسنين توفيق إبراهيم إلى إيجاز نظرة الاتجاه العلماني المعاصر في العلاقة الجدلية بين الديمقراطية والمجتمع المدني، قائلًا: «وخلاصة القول: إن العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية هي علاقة جدلية؛ إذ لا يُتصور قيام مجتمع مدني حقيقي إلا في إطار نظام ديمقراطي، كما لا يُتصور إنجاز تحول ديمقراطي جدي، وترسيخ الديمقراطية دون الاستناد إلى مجتمع مدني قوي وناضج»[٢].

---

(١) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، مركز الخليج للأبحاث، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٤٤- ٤٦).

(٢) نفس المصدر السابق، (ص٤٦).

ولأهمية السعي لتحقيق المجتمع المدني يرى أصحاب هذا التيار ضرورة السعي وبذل الجهد من أجل ذلك؛ إذ «لا يمكن للمجتمع المدني أن يتحقق بلا جهود هذا المجتمع ذاته في ممارسة التغيير الديمقراطي، كما لا يمكن أن ينشأ مجتمع مدني من علٍ، بل يجب أن يخلق نفسه من خلال ضروب أنشطته، وهذا هو جوهر الديمقراطية»(١).

وبهذا الجهد والسعي يمكن تحقيق الديمقراطية من خلال المجتمع المدني بالطريقة التي حققت بها المجتمعات الغربية ديمقراطيتها الليبرالية، «ذلك أن المجتمع المدني - المتأسس على حقوق الملكية، وحرية التجمع، وحكم القانون، والمساواة القانونية، والحريات المدنية- هذا المجتمع أدى دورًا مركزيًا في تطور النظرية الديمقراطية الليبرالية»(٢).

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن المجتمع المدني له دور مهم وحيوي في ضبط المعادلة السياسية بين الحكومة والمعارضة (تحقيق الديمقراطية)، وأنه ليس بالضرورة أن يكون في صف المعارضة دائمًا وفي مواجهة الدولة.

ويرى جون إهرنبرغ أنه «ليس كافيًا القول: إن المجتمع المدني يخدم الديمقراطية إذا ما ساند المعارضة السياسية؛ لأن هناك الكثير من الأمثلة على التجمعات المدعومة من الدولة التي خدمت التعددية، ويسّرت النشاط الطوعي، وشجعت المساواة».

ويضيف مختتمًا الفكرة بأنه «من الضروري أن نفهم أن المجتمع المدني غالبًا ما يخدم الديمقراطية فعلًا بضبط سلطة الدولة»(٣).

---

(١) ديناميات السيرورة الديمقراطية والمجتمع المدني، غرايم جيل، ترجمة شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٥م، (ص٣٢٠).

(٢) المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، جون إهرنبرغ، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، (ص٤٤٣).

(٣) نفس المصدر السابق، (ص٤٤٧).

وفي محاولة للهروب من موقف المواجهة مع الدولة، يضرب بعض أصحاب هذا التيار على وتر المواطنة، والتأكيد عليها داخل المجتمع المدني، لتفادي المأزق السياسي من جهة، ولتحقيق التعددية التي هي من لوازم المجتمع المدني والديمقراطية في آنٍ معًا.

ففي هذا السياق يرى يحيى الجمل أن «الدولة المدنية، التي تقوم على أساس القانون وتتبني النظام الديمقراطي؛ هي دولة تقوم أيضًا على أساس مبدأ المواطنة، أي أن مواطنيها جميعًا- مهما اختلفت أصولهم العرقية أو معتقداتهم أو أفكارهم أو دياناتهم- هم لدى القانون سواء في حقوقهم المدنية السياسية»(١).

وهكذا وبما تقدم؛ تتضح لنا الخطوط العامة لأوجه الترابط بين الديمقراطية والدولة المدنية، بحسب رؤية أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر.

وبعد هذا الاستقراء المفصل لما سطره أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر حيال هذه القضية؛ يحسن بنا فيما يلي أن نستعرض أبرز الخطوط العامة، والنقاط الجوهرية من موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في علاقة الدولة المدنية بقضية الديمقراطية.



(١) لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

المطلب الثاني

الخطوط العامة لموقف الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالديمقراطية

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب التيار العلماني والليبرالي المعاصر تجاه علاقة الدولة المدنية بقضية الديمقراطية؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: يذهب أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إلى أن المجتمع المدني هو أحد أركان الديمقراطية، وأنه يلعب دورًا هامًّا وأساسيًّا في بناء الديمقراطية، ودعم تطورها في أيٍّ من المجتمعات[1].

ثانيًا: تبتدئ علاقة المجتمع المدني بالديمقراطية عند أصحاب الاتجاه العلماني من حيث المفهوم، حيث يتقاطع مفهوم كل منهما ومكوناته مع مفهوم الآخر ومكوناته، وذلك في نقاط عديدة، كالحريات، والأقليات، والقبول بالتعددية، وسيادة القانون، وغيرها.

ويرى هؤلاء بأن التقارب بين هذين المصطلحين وفحواهما يصل إلى حد أنهما يمكن أن يتناوبا عن بعضهما في الاستعمال، بحيث يحل أحدهما محل الآخر[2].

ثالثًا: يرى أصحاب هذا الاتجاه العلماني بأنه لا يمكن أن تنشأ تجربة ديمقراطية ناجحة خارج المجتمع المدني، وأن نجاح التجربة الديمقراطية واستمراريتها يتوقف على توفر الجو المناسب، والمتمثل في بيئة المجتمع المدني[3].

---

(١) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفار شكر، محمد مورو، (ص٤٣).

(٢) انظر: المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، شيرين أكينر ومجموعة باحثين، (ص١٧٩).

(٣) انظر: الحبيب الجنحاني (بالاشتراك)، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، (ص٣١- ٣٢).

رابعًا: يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني على أن مفهومي (الدولة المدنية) و(الديمقراطية) ما هما إلا جزءان من إجمالي مكونات المنظومة الغربية المعاصرة، وبالتالي فلا يمكن التعامل معهما بدون الأخذ في عين الاعتبار بسائر مكونات تلك المنظومة الغربية، كالليبرالية، والرأسمالية، والحرية، وغيرها[١].

خامسًا: يؤدي المجتمع المدني - عند أصحاب هذا الاتجاه- وظائف عديدة تساهم في تحقيق وتكريس المفاهيم الديمقراطية، كتوفير الخبرات الهامة للممارسة الديمقراطية، وحل الصراعات والنزاعات من خلال المؤسسات المدنية، ودعم المشروعات التي تنفذها الجمعيات الأهلية، والسعي إلى تأهيل القيادات الجيدة والجديدة من خلال المؤسسات المدنية، وغيرها[٢].

سادسًا: لا يستطيع أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من الانفكاك عن الغرب لتحقيق النجاح المزعوم في تحويل التعددية إلى نظم ديمقراطية؛ ولهذا يؤكدون على أهمية أن تقتنع الدول الكبرى بفكرة الديمقراطية العربية، وأن تقبل تلك الدول بالتعامل معها[٣].

وهذا يدلنا على مقدار ما يحققه ذلك من زيادة التبعية، واستمرار الخنوع، والمزيد من الانهزامية الحضارية، تحت ذريعة تمدين المجتمعات وتحديثها.

سابعًا: يحاول أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر تلميع صورة قوى المجتمع المدني ومؤسساته، وذلك من خلال تأكيدهم المستمر على دور هذه المؤسسات المدنية في إحداث عمليات التحول الديمقراطي بالأساليب السلمية، ودورها في المساومات والمفاوضات مع النخب التسلطية الحاكمة لإجبارها على التنحي أو

---

(١) المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، جون إهرنبرغ، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، (ص٣٥٧).

(٢) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفار شكر، محمد مورو، (ص٦٢-٧٠).

(٣) انظر: بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، (ص١٦- ١٧).

قبول الديمقراطية[١].

ثامنًا: ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن مؤسسات المجتمع المدني توفر قنوات المشاركة الشعبية، وأدوات الرقابة على المسؤولين، وتُكرّس أسس الشفافية والمساءلة والمحاسبة، وكل ذلك مما يعزز المفاهيم والأجواء الديمقراطية[٢].

تاسعًا: يرى هؤلاء أن مؤسسات المجتمع المدني تقضي على الانتماءات والولاءات الأولية والتقليدية، وتشمل هذه الانتماءات عندهم (الولاءات الدينية والعقدية، والولاءات القبلية، وغيرها).

ويقدّمون بديلًا عنها المفاهيم الديمقراطية، كالمواطنة، والسلم الأهلي، والوحدة الوطنية، وغيرها[٣].

عاشرًا: يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر على ضرورة أن يبذل أفراد المجتمع المدني كل ما في طاقتهم ووسعهم ليتمكنوا من الوصول إلى الديمقراطية من خلال المجتمع المدني، وبنفس الطريقة التي حققت بها المجتمعات الغربية ديمقراطيتها الليبرالية[٤].

حادي عشر: لا يُغفل أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر قضية المواطنة في خضم حديثهم عن الدولة المدنية ودورها في تحقيق الديمقراطية، ويرون بأن المواطنين في الدولة المدنية، مهما اختلفت أصولهم العرقية، أو معتقداتهم، أو أفكارهم، أو دياناتهم؛ فإنهم متساوون في حقوقهم المدنية والسياسية[٥].

---

(١) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، (ص٤٤- ٤٦).

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) انظر: تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، (ص٤٤- ٤٦).

(٤) المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، جون إهرنبرغ، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، (ص٤٤٣).

(٥) لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

وفي هذا من نسف الدين والعقائد ما لا يخفى على أي عاقل مهما كان دينه.

تلك هي الخطوط العامة، والنقاط الأساسية، والتي توضح لنا طبيعة العلاقة التي تربط الدولة المدنية، أو مؤسسات المجتمع المدني، بقضية الديمقراطية.



المبحث الثالث

علاقة الدولة المدنية بالعلمانية عند الاتجاه العلماني المعاصر

❑ **المطلب الأول:** مؤشرات الارتباط بين الدولة المدنية والعلمانية عند الاتجاه العلماني المعاصر.

❑ **المطلب الثاني:** الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالعلمانية.



المبحث الثالث

علاقة الدولة المدنية بالعلمانية عند الاتجاه العلماني المعاصر

تقدم معنا في مطلع هذا البحث التعريف بالعلمانية والاتجاه العلماني المعاصر، وأهم المضامين والأفكار التي اشتملت عليها العلمانية، وأبرز الأسس والسمات التي قام عليها الاتجاه العلماني المعاصر.

وتبين لنا من خلال ما تقدم أنها نبتة غربية نشأت في أوربا والعالم الغربي عمومًا نتيجة ظروف دينية وسياسية معينة، وذلك وفق سلسلة من الأحداث والتطورات التي عاشتها تلك المنطقة.

واتضح لنا جليًا كيف أن تلك الظروف والعوامل التي أدت إلى نشأتها ليس متحققة ولا متوافرة في كثير من بيئات العالم الإسلامي المعاصر.

وفي هذا المبحث ينصب الحديث حول علاقة الدولة المدنية بالعلمانية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

مؤشرات الارتباط بين الدولة المدنية والعلمانية عند الاتجاه العلماني

يؤكد أصحاب المشروع العلماني التغريبي في العالم العربي والإسلامي دائمًا على الارتباط الوثيق والمتلازم بين فكرتي العلمانية والدولة المدنية، وأن إحداهما لا تقوم ولا تبقى بدون الأخرى، ويرى هؤلاء أن نشأة ما يطلق عليه بـ (الدولة الحديثة) تستلزم لقيامها منظومة متكاملة من عدة مفاهيم (مستوردة)، تم جلبها من الفكر الليبرالي، ويراد تسويقها في المجتمعات العربية والإسلامية، كالديمقراطية والتعددية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وعلى رأسها العلمانية.

ويذهب أنصار بعض مدارس الفكر العربي المعاصر إلى التشديد باستمرار على أن الفكرة العلمانية حلقة رئيسة غير قابلة للتغييب أو المحو في مسلسل البناء النهضوي والحداثي. وأنه لا سبيل إلى بناء الدولة الحديثة والمجتمع العربي الحديث من دون المرور من طريق العلمنة[١].

ويجدر بنا هنا أن لا نغفل عن طبيعة الظروف التي أدت وصاحبت نشأة الدولة المدنية في الغرب، وذلك في أعقاب الثورة ضد الكنيسة، ونبذ ما كان يعرف بالدولة الثيوقراطية أو الدينية، وأن العلمانية كانت حاضرة في عزل الكنيسة والدين النصراني عن مجريات الحياة الغربية الجديدة، وأن تلك المعطيات كانت هي البدايات الأولى للعلمانية وظهورها على المسرح السياسي.

فنشأة العلمانية كانت مقترنة - زمانًا وظروفًا- بنشأة الدولة المدنية[٢].

---

(١) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١١١).

(٢) انظر: (نشأة مصطلح المجتمع المدني وظهوره في العالم الإسلامي) (ص٩٢) وما بعدها من هذا البحث.

وفي حديثه عن جذور المجتمع المدني العربي يشير أحمد شكر الصبيحي إلى أن «المصطلح حديث، وهو في نشأته واستخدامه المعاصر شديد الالتصاق بالتجربة الغربية، بمعنى أنه قرين العلمانية».

ويشير الصبيحي إلى أن الباحثين «يؤكدون أن المجتمع المدني يجد أساسه الأيديولوجي في تفاعل ثلاثة نظم من القيم والمعتقدات، أولها: الليبرالية، وثانيها الرأسمالية، وثالثها العلمانية...

وهذا هو المعنى الدقيق لنقيض كلمة المدني، وهو المعنى المتداول نفسه عن فصل الدين عن الدولة، وهذا المبدأ لا وجود له في الإسلام»[1].

ويقرر الكثير من أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر بأن العلمانية مفهوم لا ينفصل كلية عن المجتمع المدني؛ بحيث يصعب الحديث جديًّا عن قضايا المجتمع المدني دون تناول العلمانية، ليس باعتبارها جزءًا من منظومات المفاهيم التي تشكل حقل هذا المجتمع المدني وفضاءه؛ بل لأنها تشكل الجذر الذي تنحدر تحته كل القضايا المرتبطة به[2].

فالعلمانية هي الأرضية المشتركة لمنظومة تلك المفاهيم الغربية، والأساس الذي تنطلق منه في رؤاها وتصوراتها.

ويذهب ناصيف نصار إلى أن الفصل بين الدين والدولة من مقتضيات الدولة الوطنية الحديثة؛ لأن به يتكون معنى السياسة، ومعنى الدولة، بما هما حيزان اجتماعيان للرأي والتعاقد والتوافق، أي لجملة الفعاليات والعلائق المحكومة بمبدأ المصلحة الذي يقع في نطاق النسبي.

ويعلق بلقزيز محتفيًا بهذا الرأي وصاحبه قائلًا: ولا يضيف القارئ في أعمال هذا المفكر العربي جديدًا حين يقول: إنها تستند إلى مقدمات فكرية ليبرالية

---

(١) انظر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شكر الصبيحي، (ص٤١- ٤٢).
(٢) انظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، (ص١٢).

صريحة في الجهر بنفسها.

ثم يوافقه الرأي بقوله: كما لا نحسب أن في ذلك ما يعيبها[١].

وحيث ترافقت نشأة العلمانية بظهور الدولة المدنية مع بروز موجات الإلحاد في العالم الغربي، فقد حرص الكثير من العلمانيين المنادين بالدولة المدنية على نفي صفة الإلحاد عن علمانية الدولة المدنية، محاولين فصل النموذج العربي للدولة المدنية عن النموذج الغربي، وذلك لإمكانية ترويجها في العالم العربي، وتقليل الحساسية تجاهها.

فالعلمانية - عندهم - لا تعني حتمًا الإلحاد، كما لا تعني فصل الدين عن المجتمع، وإنما تعني فصل الدين عن الدولة لمّا تكون الدولة دينية ثيوقراطية، . . . ؛ لذا فإن مفهوم المجتمع المدني يعني في الحالة العربية فصل الدين عن السياسة، وهذا ممكن في المجتمع الإسلامي اليوم[٢].

وهذا النفي منبعه أن مفهوم العلمانية في العالم الغربي، والذي رافق الدولة المدنية في مراحل نشوئها؛ كان من أبرز معانيه اللازمة له: اللادينية.

وبعد تقرير هذا الأمر، ومحاولة تلطيف العلمانية وتسويغها، وإبعاد صفة الإلحاد عنها لتتقبلها المجتمعات؛ يتأكد عند أصحاب هذا الاتجاه العلماني أن «ما يجب أن تناضل في سبيله قوى المجتمع المدني هو فصل الدين عن السياسة، فالدين لله، والسياسة لخدمة الوطن، والوطن للجميع»[٣].

وعلى هذا النحو؛ وبعد حديثه عن أهمية الفصل بين الدين والدولة لقيام علمانية الدولة؛ يؤكد عبد العزيز قباني على أنه «يُلحق بهذا المبدأ - مبدأ الفصل - مدنية

---

(١) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١١٥).
(٢) انظر: الحبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، هامش (١)، (ص٤٣- ٤٤).
(٣) الحبيب الجنحاني (بالاشتراك)، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، نفس المصدر، هامش (١) (ص٣٣).

الدولة، فالدولة العلمانية مدنية بالضرورة»[١].

وفي هذا ما لا يخفى من الارتباط الوثيق بين المناداة بالدولة المدنية، والمناداة بالعلمانية كبيئة لازمة لها.

ويوضح لنا محمد كامل الخطيب الارتباط الوثيق بين المجتمع المدني والعلمانية؛ مبينًا أن العلمانية تبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى سبيلًا مفتوحًا، وربما جيدًا، لإنقاذ المجتمع العربي من تفتته وتخلفه، وربما تبعيته، سواء للماضي أو للحاضر الأمريكي الأوروبي، والمجتمع المدني هو القادر على أن يكون متماسكًا وعادلًا، وفي هذا تعلن العلمانية أنها لم تخفق؛ لأن في إخفاقها الموت الحضاري وربما الوجودي لهذا المجتمع؛ ولأن في إخفاقها العودة إلى مجتمع الملل والطوائف[٢].

وليس يخفى على القارئ هذه المحاولة الرخيصة في التخويف من انقراض العلمانية وزوالها، والتهديد بما يسمى بـ(الموت الحضاري) حال أخفقت العلمانية في المجتمعات العربية، لأن ذلك (كما يزعم) يجر إخفاق المجتمع في أن يصير مدنيًّا. فالتلازم بين العلمانية ومدنية الدولة عند أصحاب هذا الاتجاه تلازمٌ في أصل الوجود والعدم.

وحيث يرتبط مفهوم المجتمع المدني بالديمقراطية؛ فإن مفهوم الديمقراطية لا انفصال بينه وبين العلمانية؛ بحيث أنه لا يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمانية، كما يقول ناصيف نصار: «الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعًا ناقصًا أو مبتورًا إذا أسقط من الحساب قضية العلمانية»[٣].

---

(١) الدولة العلمانية لماذا، عبد العزيز قباني، دار الحرف العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص٥٤).

(٢) انظر:

http//:www.myportail.com/actualites-news-web-2-php?id=1925

(٣) انظر: إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، (ص١٢٠) بتصرف.

ويرى أصحاب الاتجاه العلماني أن التمسك بالعقيدة (تعصبٌ) يؤثر سلبيًّا على العلاقات داخل المجتمع المدني الذي يفترض التعدد والتنوع والاختلاف في مقوماته، ويقولون: «التعصب في جوهره نفي للآخر وإقصاء لرأيه، وتمركز حول العقيدة أو الأيديولوجيا والذات؛ يمنع صاحبه من امتلاك أي تصور من الحقيقة يقع خارجه، وهو يفترض أحادية الحقيقة والانفراد بامتلاكها، كما يفترض تقديم إجابات جاهزة على الأسئلة المطروحة والإشكاليات القائمة. وهذا التعصب يقتل حافز البحث والتفتيش عن إجابات جديدة أو حتى صياغة الأسئلة القديمة بأشكال مبتكرة، فهو يساهم في تكريس السائد والمعروف والتقليدي، ويصادر على المختلف والمغيب والمبتكر»[١].

وهذه العبارات تشير بشكل أو بآخر إلى رفضهم التمسك بالعقيدة؛ لأن هذا التمسك الذي يسمونه (تعصبًا) لن يسمح بأي اختراق لتصوراتهم وأفكارهم التي من شأنها التأثير على البناء العقدي للمجتمع[٢]. وبناءً على ذلك؛ فلابد من التخلي عن العقيدة والدين وتنحيتهما؛ لتحقيق مدنية المجتمع، وهذه هي العلمانية بعينها.

أما إسحاق الشيخ يعقوب[٣] فإنه يذهب إلى أن العلمنة هي معيار التكامل في المجتمع المدني، وأنه «من دون علمانية تصبح الحرية والديمقراطية والتعددية والمجتمع المدني ودولة القانون؛ ناقصة الأداء والمعنى والمبنى»[٤].

ويرى أحمد برقاوي[٥] بأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يتحول إلى

(١) انظر: نفس المصدر، (ص١١٥).

(٢) انظر:

http//: www.myportail.com/actualites-news-web-2-php?id=1925

(٣) إسحاق الشيخ يعقوب: مفكر سعودي شيعي، ولد في الجبيل عام ١٩٢٧م، من مؤلفاته: مطارحات فكرية، وسلسلة دراسات تحت عنوان: قضايا سعودية.

(٤) العلمانية طريق التقدم، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص١٩).

(٥) أحمد برقاوي: مفكر سوري، ولد سنة ١٩٥٠م، أستاذ جامعي وعضو جمعية البحوث والدراسات. من مؤلفاته: محاولة في قراءة عصر النهضة. العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ، وغيرها.

شخصية تعبر عن نفسها بالتعددية الحزبية، بالجمعيات، بالمنتديات، بالمنابر، بالنوادي، بالصحافة، وإذا كانت السلطة الديمقراطية هي سلطة ناتجة عن المجتمع في خياراته الحرة، فالديمقراطية هي بنت مجتمع ديمقراطي وثمرته، والمجتمع الديمقراطي هو المجتمع المدني»[١].

ومعلوم أن السلطة الناتجة عن المجتمع، وليست ناتجة عن شريعة الله؛ هي العلمانية التي تستهدف عزل الحياة كلها عن شرع الله تعالى.

وفي استعراضه للمناقشات العربية الدائرة حول العلمانية يقول محمد الحداد ناقلًا عن فرح إنطوان: «إن أساس المدنية الحديثة فصل السلطتين الروحية والزمانية»[٢].

فالمدنية الحديثة عند أصحاب هذا التيار قائمة على العلمانية المنطوية على الفصل بين السلطتين الروحية والزمانية.

يقول الأستاذ سيف الدين عبد الفتاح: «وعبّر (المدني) في ذلك - والذي ارتبط بالعلماني إطارًا وقيمًا - عن مجموعة من القيم والأطر الثقافية والأنماط المجتمعية التي تتعلق بشأن الحضارة الغربية، لكي يأتي في النهاية، على علاقته بمجالات أخرى تبدو منازعة له في تشكيل الوسط لسائر الفعاليات، كان على رأسها - أي هذه المجالات المنافسة للمدني- ما يمكن وصفه بـ(الديني).

حتى إن البعض بدا له أن يتحرك وفق أصول تعتمد (المدني) في مواجهة (الديني)، في قياس غير بريء على خبرة غربية استطاعت أن تجعل من الخبرة العلمانية قاعدة لكل نهوض وتنوير غربي، واستخرجت من رحم ذلك مجموعة

---

(١) انظر: العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص٩٩).

(٢) المسألة العلمانية، نصوص من الأوان حول مفهوم العلمانية، بإشراف رابطة العقلانيين العرب، مقالة: في نشأة الجدل العربي حول العلمانية، محمد الحداد، دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، (ص٣٥).

من المعايير الكلية التي تستند إلى عناصر الخبرة العلمانية، سواء كانت تشير إلى علمانية جزئية أو علمانية شاملة»[١].

وباستقراء النص المتقدم يمكننا استنتاج الأمور التالية:

أ - المدني مرتبط بالعلماني إطارًا وقيمًا.

ب - مجموعة القيم الثقافية والأنماط المجتمعية المتعلقة بشأن الحضارة الغربية.

ج - استخدام (المدني) في مواجهة ومقابلة (الديني).

د - جعل الخبرة العلمانية قاعدة لكل نهوض وتنوير غربي.

وفي استعراضه لأبرز أسباب تأثير العوامل الخارجية في تشكيل العلاقة بين الديني والسياسي، وامتداد ما يسميه بـ (تأثير الديني في السياسي)؛ يذكر الأستاذ سيف الدين عبد الفتاح خمسة أسباب:

الأول: الخوف من صعود الكيان الإسلامي، وتأثير ذلك في العلاقات الدولية.

الثاني: الخوف من الدين الإسلامي بعد انتشاره في قلب أوربا والغرب.

الثالث: وصف هذا الكيان بكونه (قوسًا للأزمات).

الرابع: نشر العلمنة باعتبارها مقدمة للتحديث، وباعتبارها الشرط التأسيسي لها.

الخامس: تفاوت الواقع في التمسك بالدين والتدين[٢].

ويقر الدكتور رفيق حبيب بأهمية وجود مرجعية للأحكام، لكنه يتخبط في

---

(١) العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم، رؤى متنوعة وخبرات متعددة، مجموعة باحثين، سيف الدين عبد الفتاح، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، (ص٣٧- ٣٨).

(٢) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٢١).

تحديدها، قائلًا: «أنا أعتقد أننا كلنا متفقون حول (المدني)، لكن القضية هي مرجعية هذا المدني، وتثور الإشكالية حينما يستخدم البعض العلمانية والمدنية باعتبارهما مترادفين.

ويضيف: وأنا أتصور أن أي نظام يحكمه إطار مرجعي (أخلاقي) عام يقوم بعدد من الوظائف، ويستمد منه الأحكام. وأعتقد أن كل إطار مرجعي هو إطار مقدّس، وأن كل إطار مرجعي هو دين وعقيدة؛ سواء كان اسمها ماركسية أو مسيحية أو إسلامية.

وفي محاولته نسف مرجعية المقدس الديني، وإبراز مرجعيات أخرى في مقابلها، يقول: «البعض يرى أن الدين عندما يدخل السياسة يُحدث إشكالات عديدة؛ لأنه مقدّس، إلا أن واقع الأمر يكشف أن النظام الليبرالي أيضًا له مقدّسه وهو (الحرية الفردية)، وهي مقدسة كالدين، ومن ثم فإنه لا نظام سياسي بلا مقدس، فالمقدس موجود في كل الأحوال»[١].

وفي محاولته لتلطيف الجو، والتهيئة لقبول الدولة المدنية في العالم الإسلامي؛ وتخفيف الحساسية ضدها؛ يحاول يحيى الجمل أن يسبح ضد التيار، مخالفًا رأي جملة أصحاب التيار العلماني الذين ربطوا بين الدولة المدنية وبين العلمانية، مبينًا أن الدولة المدنية والدولة العلمانية لا يتطابقان.

يقول يحيى الجمل: «الدولة العلمانية ضد الدولة الدينية وضد أي تأثير للدين على الدولة، والدولة العلمانية والدولة المدنية لا يتطابقان، ذلك أن الدولة العلمانية في جوهرها مناهضة للدين، علي حين أن الدولة المدنية تقر حرية الأديان والعقائد وتحترم اختلافات الناس في معتقداتهم ولا تفرق بين المواطنين أي تفرقة على أساس الدين»[٢].

---

(١) انظر: المصدر السابق، رفيق حبيب، (ص٥٠- ٥١).

(٢) انظر مقالة: لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

وهذا الذي ذكره الجمل هو نصف الحقيقة، حيث أن الدولة المدنية تقر حرية الأديان والعقائد، وتحترم اختلافات الناس في معتقداتهم، ولا تفرق بين الناس على أساس الدين؛ لكنها في المقابل لا تجعل الهيمنة في الحكم والسياسة لشرع الله، فهي تجعل الدين شيئًا شخصيًّا بين الإنسان وربه، لكنها تمنع تدخل الدين في صياغة حياة الناس، وتعبيدها لله رب العالمين، وذلكم هو نصف الحقيقة الآخر.

ومما تقدم من جملة النصوص والنقولات عن أصحاب التيار العلماني المعاصر، يتضح لنا مدى الترابط الكبير، والتلازم في الشكل والمضمون، بين قضيتي الدولة المدنية ونبتة العلمانية الخبيثة.

وبعد هذا الاستقراء والاستعراض المفصل لما سطره العلمانيون حيال هذه القضية؛ يحسن بنا فيما يلي أن نستعرض أبرز الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في علاقة الدولة المدنية بقضية العلمانية.



المطلب الثاني

الخطوط العامة لموقف الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالعلمانية

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب التيار العلماني والليبرالي المعاصر تجاه علاقة الدولة المدنية بفكرة العلمانية؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر على أن الفكرة العلمانية إنما هي حلقة رئيسة غير قابلة للتغييب أو المحو في سبيل بناء الدولة الحديثة، وأنه لا سبيل لقيام دولة مدنية دون حضور العلمانية، وأن معيار التكامل في المجتمع المدني مرتبط إلى حد كبير بمدى علمانية هذا المجتمع من عدمها[١].

ثانيًا: ويرى أصحاب هذا الاتجاه بأن الارتباط بين العلمانية والدولة المدنية كان ارتباطًا من البداية والنشأة، وذلك أن نشأة الدولة المدنية في الغرب نتيجة لإلغاء الحق الإلهي، وإحلال العقد الاجتماعي بديلًا عنه، كان متلازمًا مع علمانية هذا العقد، واستبعاد أي تدخل للدين فيه[٢].

ثالثًا: بحسب فهمي؛ يعتمد الأساس الإيديولوجي للدولة المدنية على تفاعل ثلاثة أنظمة؛ هي الليبرالية في الفكر، والرأسمالية في الاقتصاد، والعلمانية في الحكم والسياسة.

فالعلمانية تشكل أحد الأساسات الثلاثة التي تقوم عليها الدولة المدنية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر[٣].

---

(١) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١١١).
(٢) وقد سبقت الإشارة إليه.
(٣) انظر: إشكالية المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، (ص١٢).

رابعًا: يذهب أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إلى أن الفصل بين الدين والدولة من مقتضيات الدولة الوطنية الحديثة؛ الأمر الذي يتشكل به معنى السياسة ومعنى الدولة، اللذان هما حيزان اجتماعيان للرأي والتعاقد والتوافق[١].

خامسًا: يحاول بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر نفي صفة الإلحاد عن علمانية الدولة المدنية، (أي: كونها لا دينية)، محاولين الابتعاد عن مقارنتها بالدولة المدنية في الغرب، والتي ترافقت معها تلك الموجة الإلحادية، وذلك لتحسين صورة الدولة المدنية في العالمين العربي والإسلامي[٢].

سادسًا: يحاول بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الربط بين الحياة الحضارية؛ وبين الدولة المدنية وعلمانيتها، مستغلين في سبيل ذلك أساليب الترويع والتفزيع والتهويل، وأن إخفاق مشروع الدولة المدنية وعلمانيتها يعني الموت الحضاري والوجودي للمجتمعات العربية والإسلامية؟![٣].

سابعًا: يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر على التلازم الوثيق بين الدولة المدنية والديمقراطية العلمانية، ويرى هؤلاء أنه لا تقوم الدولة المدنية إلا بالديمقراطية، وأن الديمقراطية لا تقوم بدون العلمانية، مما يعني أنه لا تقوم الدولة المدنية بدون العلمانية[٤].

ثامنًا: يتخذ أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر موقفًا سلبيًّا متشددًا من العقيدة، معللين ذلك بأن العقيدة سبب للتعصب، وهذا بدوره يؤدي إلى إلغاء الآخر وإقصاء رأيه، وكل ذلك يتنافى مع المبادئ التي تقوم عليها الدولة المدنية الحديثة[٥].

---

(١) انظر: من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، (ص١١٥).

(٢) انظر: المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، الحبيب الجنحاني، (ص٣٣).

(٣) انظر:

http//:www.myportail.com/actualites-news-web-2-php?id=1925

(٤) انظر: إشكالية المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، (ص١٢٠).

(٥) نفس المصدر السابق، (ص١١٥).

تاسعًا: يستخدم الكثير من أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر مفهوم (المدني) في مقابل (الديني)، وذلك في محاولة للابتعاد عن استخدام مصطلح (العلماني) الذي يلقى حساسية كبيرة وبالغة لدى شرائح واسعة من المجتمع العربي والإسلامي[١].

عاشرًا: يستغل أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر مصطلح (المدني) وذلك لضبابية وغبش المرجعية المعتبرة له، محاولين التضليل بأن كل ما يتفق الناس عليه بأنه مرجعية لهم؛ فإنه يصير صالحًا للمرجعية، ويتخذ معنى العقيدة[٢].

وبهذا المعنى تصير الماركسية والمسيحية وغيرها من العقائد الفاسدة، صالحة لأن تكون مرجعيات، مؤكدين في ذات الوقت أن مرجعيتهم الكبرى هي الحرية الفردية. . . وهذه هي الليبرالية المعروفة.

حادي عشر: خلافًا للشائع؛ يحاول بعض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر التفريق بين الدولة العلمانية والدولة المدنية، ويرى هؤلاء أن الدولة العلمانية هي دولة مناهضة للدين، ومعادية له؛ أما الدولة المدنية فهي تحترم كل عقائد الناس، ولا تفرق بينهم على أساس الأديان[٣].

هذه هي الخطوط العريضة، والنقاط الأساسية في موقف أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر من علاقة الدولة المدنية بالعلمانية.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: العلاقة بين الديني والسياسي، سيف الدين عبد الفتاح، (ص٣٧- ٣٨).

(٢) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٣٧- ٣٨).

(٣) انظر مقالة: لا للدولة الدينية.. ونعم للدولة المدنية، يحيى الجمل.

الباب الثالث

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدولة المدنية

الفصل الأول:

التأصيل الشرعي للدولة المدنية

الفصل الثاني:

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من القضايا الرئيسية المتعلقة بمفهوم الدولة المدنية

الفصل الأول

التأصيل الشرعي للدولة المدنية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

المبحث الأول:

أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر ومناقشتها

المبحث الثاني:

مفهوم الشورى والديمقراطية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر



أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر ومناقشتها

- ☐ **المطلب الأول:** أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.
- ☐ **المطلب الثاني:** مناقشة أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

توطئة:

تقدم بنا الحديث (في التمهيد) عن التعريف بالاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، والأصول الأساسية والسمات العامة التي يقوم عليها أصحاب هذا الاتجاه.

وحيث أنه لا توجد منهجية واضحة المعالم، محددة الأطر لهذا الاتجاه؛ فإن الحديث كان منصبًّا على سمات عامة، وأصول تقريبية يصدر عنها أصحاب هذا الاتجاه، ويقوم نتاجهم الفكري والعلمي عليها، ولا يكادون يخرجون عنها في الغالب الأعم.

والحقيقة أنه لا يمكننا الجزم بأن تلك الأصول والسمات تمثل «المنهجية»؛ لأنها غير مضطردة دائمًا، وإن كانت تجري على هذا النحو في الغالب الأعم، وذلك لأن أصحاب هذا الاتجاه ليس لهم كلام أو رأي في كل المسائل المتعلقة بالدولة المدنية، وقد نجد لبعضهم رأيًا في أحد قضايا الدولة المدنية ولا نجده لغيره، بل ربما قرر بعضهم رأيًا معينًا ثم وجدنا ما ينقضه من وجه آخر.

ومن باب الإنصاف الذي يقتضيه البحث العلمي، والأمانة العلمية، يمكننا تقسيم أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى ثلاث فئات، وذلك بحسب مواقفهم من القضايا المطروحة، وآرائهم في المسائل العلمية والشرعية المتعلقة بقضايا الدولة المدنية. وهذه الفئات الثلاث على النحو التالي:

الفئة الأولى: أصحاب التوجه الشرعي: وهم الفئة التي لها عناية بالعلم الشرعي المتعلق بنصوص القرآن والسنة وما يتفرع عنهما، والذين ظهرت آثار هذا العلم على كتاباتهم ومؤلفاتهم على وجه العموم، وإن كانت النزعة العقلية لا تفارقهم في طريقة تعاملهم مع هذه النصوص.

ويمثل هذه الفئة مجموعة من الأعلام البارزين، وعلى رأسهم: الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، وفضيلة الشيخ عبد الله بن بيه، ومحمد عمارة، ورقية

العلواني، وغيرهم، وهؤلاء أيضًا ليسوا في مرتبة واحدة.

الفئة الثانية: أصحاب التوجه الفكري: وهم الفئة التي يغلب على كتاباتها الجانب الفكري، وإن لم تنقطع عن الجانب الشرعي، والتي تتناول قضايا الفكر والثقافة العامة أكثر من تناول المسائل الشرعية التفصيلية في العقيدة والشريعة.

ويندرج تحت هذه الفئة أمثال الشيخ راشد الغنوشي، وطه جابر العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان، وفهمي هويدي، ولؤي صافي، وغيرهم، وإذا أردنا الدقة فهم أيضًا ليسوا في مرتبة واحدة.

الفئة الثالثة: أصحاب التوجه السياسي: وهم وإن كان لهم شيء في الجوانب الفكرية والشرعية؛ لكنه ليس هو الأساس في نتاجهم، بل ينصب اهتمامهم على القضايا السياسية المعاصرة، سيما ما يتعلق بمقارعة خصومهم من العلمانيين والغربيين وأمثالهم، وإن كان لهم تأثر ببعض طروحات العلمانيين.

وفي هذه الفئة ترد مجموعة من الشخصيات من أمثال حسن الترابي، وجمال البنا، وجودت سعيد، وخالص شلبي، وغيرهم، وهم أيضًا ليسوا في مرتبة دقيقة واحدة.

وهذا التقسيم للفئات الثلاث كان مستفادًا من جملة ما تحصل للباحث من كتاباتهم ومواقفهم من القضايا المطروحة على وجه العموم، وهو تقسيم اصطلاحي تقريبي، قد لا يمكن ضبطه على وجه الدقة.

وحيث يناقش هذا الباب مواقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الدولة المدنية التفصيلية، والبحث في هذه المسائل يستلزم الاستشهاد ببعض أقوال أصحاب هذا الاتجاه؛ كان لزامًا الأخذ بهذا التقسيم بعين النظر عند الحكم على كلام بعضهم في مسألة من المسائل المطروحة.

ولأن إيراد أقوال بعض أصحاب هذا الاتجاه في بعض المسائل يوهم القارئ بأني أضع كل من أنقل عنهم في سلة واحدة، وأني أتعامل مع جميع من ينسبون

لهذا الاتجاه بنفس المستوى؛ كان لزامًا الانتباه لهذا التقسيم؛ لأن القوم ليسوا في مستوى واحد في الأخذ بالأصول والسمات التي تقدم ذكرها لهذا التيار.

ولعلنا الآن ندلف إلى هذا الباب، مستعينين بالله تعالى، مستصحبين معنا ما تقدمت الإشارة إليه بهذا الخصوص.



المطلب الأول

أدلة الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

من المعلوم بداهة أن قياس الأمور صحة أو فسادًا، اعتبارًا أو إلغاءً، إنما يقوم على مدى توافقها مع مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا التوافق من عدمه إنما يُعرف بالرد إلى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

وإن من أكبر الإشكاليات التي يقع فيها المنادون بالدولة المدنية، والقائلون بشرعيتها، ضعف استدلالهم بالنص الشرعي في تأصيل هذه القضية، وإعوازهم في التأصيل الشرعي لهذا الذي ينادون به، والأساس الذي يستندون إليه في قولهم بأن الدولة في الإسلام دولة مدنية.

ولهذا يلجأ من يستدل منهم على ذلك - وهم قلة قليلة- إلى الاستدلال العقلي، والنظر في محتملات الأمور، مما يتناسب مع طبيعة الاتجاه الذي يسير فيه عموم التيار العقلي الإسلامي المعاصر، وهو إعطاء الرأي والعقل (على عمومه) مكانة تفوق أو تقابل النص الشرعي من القرآن والسنة.

وهنا لا بد من ملاحظة أنه هناك من حاول الاستدلال لمشروعية الدولة المدنية، وتقريرها، ولكنه ليس بالضرورة أن يكون محسوبًا على الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، فالاتفاق معهم على هذه القضية لا يعني بالضرورة تبني المنهج كاملًا، وليس كل من قال بشيء من مضامين الدولة المدنية أو مفاهيمها المتعددة؛ لابد أن يكون منتميًا لهذا التيار.

ولعلنا فيما يلي نستوضح أبرز الأمور التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، ومن وافقهم، مستدلين بها على القول بمشروعية الدولة

المدنية ومضامينها، وأنها تمثل - عندهم- روح الإسلام، والمعنى الذي أرادته الشريعة في بناء الدولة المسلمة.

أولًا: وثيقة المدينة: والتي أوردها ابن هشام[١]، وغيره، ونصها:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين؛ وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه؛ وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظُلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين؛ وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم؛ ولا يَقْتُلُ مؤمنٌ مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام، السيرة النبوية (٢/ ١١٩- ١٢٣)، محمد بن عبد الله بن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر.

مؤمن؛ وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم؛ وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس؛ وإنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم؛ وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم؛ وإن كل غازية غزت معنا يُعقب بعضها بعضًا؛ وإن المؤمنين يُبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله؛ وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه؛ وإنه لا يجير مشرك مالًا لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن؛ وإنه من اعتبط مؤمنًا قتلًا عن بينة، فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه؛ وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر مُحْدثًا ولا يُؤويه؛ وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل؛ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله ﷻ، وإلى محمد ﷺ؛ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛ وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتِغُ إلا نفسه وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف؛ وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف؛ وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف؛ وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف؛ وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف؛ وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف؛ إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتغ إلا نفسه وأهل بيته؛ وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم؛ وإن لبني الشُّطَيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم؛ وإن موالي ثعلبة كأنفسهم؛ وإن بطانة يهود كأنفسهم؛ وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ؛ وإنه لا ينحجز على ثار جرح؛ وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم؛ وإن الله على أبر هذا؛ وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم؛ وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة؛ وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم؛ وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه؛ وإن النصر للمظلوم؛ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛ وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه

الصحيفة؛ وإن الجار كالنفس غير مُضار ولا آثم؛ وإنه لا تجُار حُرمة إلا بإذن أهلها؛ وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخُاف فساده، فإن مرده إلى الله ﷻ، وإلى محمد رسول الله ﷺ؛ وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره؛ وإنه لا تجُار قريش ولا من نصرها؛ وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه؛ وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم؛ وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة. مع البر الحسن من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن هشام: ويقال: مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة.

قال ابن إسحاق: وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه؛ وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره؛ وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمنٌ، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم؛ وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ.

وهذه الوثيقة وردت بهذا النص عن ابن إسحاق مرسلة، كما ذكر ذلك ابن كثير في البداية، وابن هشام في السيرة، وابن إسحاق هو أول من أورد نصها كاملًا، وذكر ابن سيد الناس أن ابن أبي خيثمة أوردها في تاريخه بهذا الإسناد، حدثنا أحمد ابن خباب أبو الوليد، حدثنا عيسى بن يوسف، حدثنا كثير عن عبد الله المزني عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار فذكر بنحو ما أورد ابن إسحاق. ويبدو أن الوثيقة وردت في القسم المفقود من تاريخ ابن أبي خيثمة، كما وردت الوثيقة في كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام بإسناد آخر، كما وردت في كتاب الأموال لابن زنجويه من طريق الزهري أيضًا.

فهذه طرقها التي وردت بها بنصها الكامل، وهي متطابقة إلى حد كبير سوى بعض التقديم والتأخير أو اختلاف بعض العبارات مما لا يؤثر على مضمونها.

وقد ذكر بعض الباحثين أن الوثيقة موضوعة، وذلك لعدم ورودها في كتب الفقه وكتب الحديث الصحيح على الرغم من أهميتها، بل رواها ابن إسحاق، وقد نقلها عنه ابن سيد الناس.

وسبب الحكم على الوثيقة بالوضع هو تصور أنه لم يروها غير ابن إسحاق، وأنه لم يعثر على إسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن أبي خيثمة من طريق كثير المزني. ولكن أبا عبيد القاسم بن سلام أوردها من طريق الزهري، وهي طريق لا صلة لها بكثيرٍ هذا، ثم كون كتب الحديث لم ترو نص الوثيقة كاملًا لا يعني عدم صحتها، فكتب الحديث أوردت مقتطفات كثيرة منها، كما في «مسند أحمد»، و«سنن أبي داود» و«ابن ماجه» و«الترمذي» بطرق مستقلة.

وذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «أن الرسول ﷺ صالح اليهود وكتب بينهم وبينه كتاب آمن»، وقال في «أحكام أهل الذمة»: «إن النبي ﷺ لما قدم المدينة وادع جميع اليهود، الذين كانوا بها موادعة مطلقة، ولم يضرب عليهم جزية، وهذا مشهور عند أهل العلم بمنزلة التواتر بينهم، قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: لم أعلم مخالفًا من أهل العلم بالسير أن الرسول ﷺ لما نزل المدينة وادع يهود كافة على غير جزية، وهو كما قال الشافعي رحمه الله تعالى، وذلك أن المدينة كان فيما حولها ثلاثة أصناف من اليهود: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، وكانوا (بنو قينقاع وبنو النضير) حلفاء الخزرج، وكانوا (قريظة) حلفاء الأوس، فلما قدم النبي ﷺ هادنهم ووادعهم مع إقراره لهم ولمن كان حول المدينة من المشركين من حلفاء الأنصار على حلفهم وعهدهم الذي كانوا عليه حتى إنه عاهد اليهود أن يعينوه إذا حارب، ثم نقض العهد بنو قينقاع، ثم النضير، ثم قريظة».

قال ابن إسحاق: حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق قال: «أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونًا بكتاب الصدقة الذي كتب للعمال»، ثم ذكر نحو نص الوثيقة التي نحن بصددها الآن، ثم قال: «وهذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم» ثم استشهد بحديث جابر عند مسلم أنه عليه

الصلاة والسلام «كتب على كل بطن عقولة» المتقدم ذكره.

وبذلك يتبين أن القول بأن الوثيقة موضوعة فيه مجازفة؛ وذلك للأسباب الآتية:

١- ثبوت المحالفة بين المهاجرين والأنصار، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك.

٢- ثبوت موادعة اليهود، وكتاب الرسول ﷺ في ذلك.

٣- أن الوثيقة وردت من طرق عدة تتضافر في إكسابها القوة.

٤- أن الزهري علم كبير من أعلام الرواد الأوائل في كتابة السيرة النبوية.

٥- أن أسلوب الوثيقة يدل على أصالتها، فنصوصها مكونة من جمل قصيرة وغير معقدة، وفيها كلمات وتعابير كانت مألوفة في العهد النبوي.

٦- أنه ليس في الوثيقة ما يمدح أو يقدح فردًا أو جماعة، أو قرينة تشير إلى أنها مزورة.

٧- التشابه الكبير بين أسلوبها، وأساليب كتب النبي ﷺ الأخرى.

٨- أن الأحكام المستنتجة من الوثيقة يمكن استنتاجها من عموميات النصوص الثابتة في الصحاح والسنن والمسانيد التي ذكرنا طرفًا منها[1].

والذي يظهر أن **أصل الوثيقة ثابت بالحديث الصحيح** عند الأئمة البخاري ومسلم وغيرهما، وجاءت الروايات مجتزأة مختصرة بمجموعها تثبت أن رسول الله ﷺ كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار في المدينة المنورة؛ **أما التفصيلات التي جاءت في رواية ابن إسحاق فليست موجودة إلا عنده ومدارها عليه، وجاءت أيضًا من طريق الزهري مرسلة؛ فهي ضعيفة**[2]**، والعلم عند الله تعالى.**

---

(١) انظر: وثيقة المدينة أنموذج للحوار، توفيق بن عبد العزيز السديري، موقع أون إسلام.

(٢) صحح الوثيقة بطولها الدكتور أكرم ضياء العمري في السيرة النبوية الصحيحة (١/ ٢٧٥)، وتبعه الدكتور جاسم العيساوي في بحثه «الوثيقة النبوية» (ص٦٩)، وتبعهما الشيخ محمد صالح السامرائي في بحثه أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني، (ص١٧٩)، والدكتور خالد بن سليمان الفهداوي في بحثه الفقه السياسي للوثائق النبوية، (ص٩٤)، والدكتور=

فهذه الوثيقة هي المستند الأول والأكبر الذي يعول عليه من يقولون بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنى دولة مدنية، وأسس ركائزها في المدينة.

وفي استعراضه لبعض التيارات العربية المنادية بالدولة المدنية؛ يتوقف الأستاذ كريم أبو حلاوة عند (ما يسميه) بعض المؤشرات الدالة، والتي تشكل «بؤرًا» ومحطات تستوجب التوقف عندها، وأول هذه البؤر والمؤشرات، وأكثرها تعبيرًا (على حد قوله): **وثيقة المدينة، أو الصحيفة، أو ما أطلق عليه البعض دستور المدينة،** التي افتتح بها النبي العربي محمد بن عبد الله ﷺ إقامته في يثرب، بهدف تدعيم البناء الداخلي للمجتمع الجديد، والتي تنطوي على تنظيم واضح للعلاقة التي تجمع كافة الفئات والقبائل والأديان التي كانت في المدينة آنذاك، التي شكلت النواة الأولى للمجتمع المسلم.

وينقل عن الطيب تيزني[١] أن أهم العناصر التي تنطوي عليها الوثيقة ثلاثة:

الأول: هو الإقرار المتبادل بوجود الآخر، وبشرعيته الكاملة.

الثاني: التعاهد على عدم الاعتداء من قبل أحد الأطراف على الآخر.

الثالث: دعوى (دعوة) أطراف الوثيقة كلهم لبناء مجتمع لا يتحدد الانتماء إليه على أسس دينية فقط، وإنما يهدف لتجاوز هذا المنطلق، والوصول بها إلى ضابط أكثر شمولًا؛ هو كونها موجودة في بنية اجتماعية مدنية، مُعبّر عنها دستوريًّا، أي: بما قد يصح أن يعتبر دستورًا ممثلًا بالصحيفة إياها[٢].

فهذا هو الدليل الأول والأقوى عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي

= الصلابي في السيرة النبوية (١/ ٥٦٤). انظر: ملتقى أهل الحديث.

(١) الطيب تيزني (١٩٣٤)م، مفكر سوري، اختير واحدًا من مائة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام ١٩٩٨م من قبل مؤسسة Concordia الفلسفية الألمانية الفرنسية، من مؤلفاته: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، وغيرها.

(٢) انظر: إشكالية مفهوم المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، (ص١٠٦- ١٠٧).

المعاصر، وهذه مناقشته، والعلم عند الله تعالى.

ثانيًا: حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ: **«لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ»**، قَالَ: فَخَرَجَ شِيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ، فَقَالَ: **«مَا لِنَخْلِكُمْ؟»** قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: **«أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»**[1].

يقول محمد عابد الجابري[2]: «وبما أن النبي ﷺ قد توفي من دون أن يعيّن من يخلفه، ومن دون أن يبين طريقة تعيينه، ومن دون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته، فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» فهي إذن متروكة للدراية والاجتهاد»[3].

ثالثًا: تعليلات عقلية وتاريخية: وهي جملة من المبررات العقلية التي يسوقها أصحاب هذا التيار لإثبات قولهم بأن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية، أو أنها احتوت على معاني الدولة المدنية ومكوناتها. وهي مبررات كثيرة ومتفرقة، ومن أبرزها:

١ - القول بأن نصوص الشريعة من القرآن والسنة لم تتحدث عن هذه القضية، وأن الإسلام جعل هذه القضية راجعة إلى نظر الناس فيما يصلح لهم.

يقول محمد عابد الجابري: «وبما أنه ليس هناك، لا في القرآن ولا في السنة؛ نص تشريعي ينظّم مسألة الحكم»... ثم يحيل المسألة إلى باب المصالح والمفاسد قائلًا: إن الاجتهاد في الإسلام إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٣٦٣)، وله طرق أخرى.

(٢) محمد عابد الجابري: (١٣٥٤- ١٤٣١هـ)، مفكر عربي مغربي، له آراء مثيرة للجدل، وله العديد من المؤلفات، ومنها: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ومدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، وغيرها. انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(٣) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، (ص٧٤).

تدرج تحت حكم شرعي فيه نص، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها، وفي هذه الحالة تكون المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الإسلامية هي الموجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار»[١].

ويقول خليل عبد الكريم[٢]: «لم يعرف الإسلام الدولة السياسية، وهذا أمر بديهي، لأنه ليس من وظيفة الدين إنشاء دولة سياسية، ونصوص القرآن والسنة سكتت عن هذا الأمر؛ وهذا مرجعه إلى أنها لم تكن من ضمن مهامه كنبي ورسول.

ثم يقول: وسوف ينبري إلينا من يسألنا: كيف لم يعرف الإسلام الدولة السياسية وقد أقام الرسول الأعظم محمد ﷺ دولة في المدينة المنورة؟

فنجيبه أن الرسول محمد ﷺ أنشأ دولة دينية كما فعل رسل الله الكرام (عليهم السلام) الذين ترأسوا دولًا مثل داوود وسليمان عليهما السلام»[٣].

٢- أن قيادة النبي ﷺ لدولة المدينة كانت قيادة مدنية وليست دينية، وذلك لوجود اليهود وغيرهم فيها، مما يمتنع معه قيادتهم دينيًا.

يقول جمال البنا[٤]: «كان المقتضى الطبيعي لهذا أن يؤسس الرسول (ﷺ) في المدينة أمة جديدة، ومجتمعًا جديدًا يؤمن بالإسلام ويطبق تعاليمه، خصوصًا ما يتعلق بنظام المجتمع كطريقة إدارته، وتمويله، والروابط التي تربط بين أفراده. . .

---

(١) انظر: نفس المصدر، (ص٧٤).

(٢) خليل عبد الكريم (١٩٣٠- ٢٠٠٢)م، محامي مصري، كان من أعضاء حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي اليساري، وكان يمثل التيار الإسلامي المستنير فيه، من مؤلفاته: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وغيرها.

(٣) انظر: الإسلام بين الدولة المدنية والدولة الدينية، خليل عبد الكريم، (ص١٣).

(٤) جمال البنا: مفكر إسلامي مصري، ولد سنة ١٩٢٠م، له العديد من الآراء الفقهية الشاذة، وله نزعة عقلية متشددة، من مؤلفاته: المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، الأصول الفكرية للدولة الإسلامية.

لم يكن متصورًا مثلًا أن يشغل الرسول منصب مصعب بن عمير ويكون رئيسًا دينيًا بحتًا، ويدع الأنصار من خزرج وأوس ويهود على ما كانوا عليه، لأن هذا كان يمثل ازدواجية في السلطة، فلننظر ماذا فعل الرسول ﷺ بالترتيب بمجرد نزوله المدينة:

أولًا: بنى المسجد، فرمز بذلك إلى المنتدى العام الذي يأوي إليه المؤمنون ليس فحسب لأداء الصلوات، ولكن للمشاركة في القضايا العامة.

ثانيًا: قام بعملية تآخي ما بين المهاجرين والأنصار، وبالتالي ينصهر الجميع في أخوة الإيمان، وتتقلص التفرقة والتمييز بينهم.

ثالثًا: قام بوضع وثيقة هامة تطلق عليها بعض المراجع القديمة «وثيقة الموادعة»، وفي المراجع الحديثة «دستور المدينة»[(١)].

وهذا يعني - عند جمال البنا- أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الأمور قام بوضع اللبنات الأولى للدولة المدنية.

ويذهب محمد مورو[(٢)] إلى أن «الدولة والمجتمع والحكومة وفقًا للنص الإسلامي، ووفقًا للممارسات الحضارية هي دولة مدنية ومجتمع مدني وحكومة مدنية»[(٣)].

٣- أن تطبيق مبادئ الدولة المدنية هو الطريق لتحقيق العدل في الدولة.

في إجابته على سؤال: كيف تكون الدولة عادلة؟ يقول عبد الله الحامد[(٤)]:

---

(١) انظر: الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٣م، (ص٢٤-٢٧).

(٢) محمد مورو: كاتب إسلامي مصري معاصر، ورئيس تحرير مجلة المختار الإسلامي، له مقالات في عدة مواقع إلكترونية، مثل: المسلم، الإسلام اليوم، إسلام أون لاين، وغيرها، انظر صفحته في الفيس بوك.

(٣) انظر: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفار شكر، محمد مورو، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص١٠٥) وما بعدها.

(٤) عبد الله بن حامد التميمي، مفكر سعودي حاصل على الدكتوراه من الأزهر، ولد في بريدة=

«تصبح الدولة عادلة بإقرار الحقوق اجتماعية واقتصادية ومدنية وثقافية، للناس أفرادًا وجماعات ومجتمعًا. فكيف تُضمن هذه الحقوق؟ تُضمن بالحكم الدستوري، أي بالفصل بين السلطات الثلاث، ونشوء الشورى النيابية، واستقلال القضاء.

ويضيف متسائلًا: ما الطريق المضمون المأمون للوصول إلى هذه الغاية؟ ثم يجيب: إنها الوصفة الطبية المجربة في كل مكان وزمان: قيم المجتمع المدني وتكتلاته الأهلية»(١).

فهو يرى أنها مطلب شرعي؛ لأنه لا يتحقق العدل إلا بتطبيق مبادئها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٤- أن مضامين المجتمع المدني تحقق متطلبات الشريعة، كالشورى، و«حرية الاعتقاد»، وسيادة الشريعة، وسيادة الأمة، وغيرها.

وفي استدلاله لإثبات شرعية المجتمع المدني، وأن المفهوم من صميم ثقافتنا العربية والإسلامية؛ يقول الحامد:

أ - المفهوم ليس دخيلًا على ثقافتنا، بل موجود في ثقافتنا العربية والإسلامية، منذ أن سمى النبي ﷺ (يثرب) بـ(المدينة)، وفي تغيير الاسم إلى (المدينة) دلالة رمزية على الربط بين الإسلام ومفهوم المجتمع المدني.

ب - لأن الشورى الملزمة من أصول الدين القطعية، والنبي ﷺ كان نموذجيًّا في المشاورة، وإيجاب الشورى اعتراف بالتعددية.

ج - الإسلام أول شريعة سماوية قررت حرية الاعتقاد، ودافعت عنها وحمتها، ونصوصه في ذلك كلية قطعية مكية، أي: من أصول الدين؛ ولا يتصور أن الإسلام

= ١٩٥١م، ومن مؤلفاته: أصول الفقه وكليات الشريعة بوصلة تجديد الإسلام، والدستور علمنة أم إحياء للسنة.

(١) ثلاثية المجتمع المدني: عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا، عبد الله الحامد، (ص١٢).

يقر الحرية في أمور العقيدة، ثم يقر الجبر والإكراه في أمور السياسة.

د - الإسلام قرر مبادئ، وبدأ النبي ﷺ والخلفاء الراشدون في تطبيقها، ولكن فترة رشد الحكومة في العصر الراشدي كانت محدودة، لم تتح مجالًا لظهور تجمعات المجتمع المدني الأهلية[١].

ويستعرض لنا القرضاوي معالم الدولة الإسلامية، مبينًا أنها ليست دولة دينية أو ثيوقراطية تتحكم في رقاب الناس أو ضمائرهم باسم الحق الإلهي. فالحق أنها دولة مدنية تحكم بالإسلام، وتقوم على البيعة والشورى، . . . ، وهي أيضًا ليست دولة علمانية تنكر الدين وتناصبه العداوة، . . . ، إنها دولة مدنية تقيم في الأرض أحكام السماء[٢]، مؤكدًا بأن الدولة الإسلامية دستورية لها دستور وقانون ترجع وتحتكم إليه، وهو المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن، وبينتها السنة.

ثم يذكر الشيخ المبادئ التي تتفق فيها الدولة الإسلامية مع الدولة المدنية، مما يستدل به على أن الدولة في الإسلام دولة مدنية،وهذه المبادئ هي:

١- مبدأ سيادة الشريعة، وهو مبدأ يتفوق على مبدأ سيادة القانون الوضعي، وقد حسم الإسلام هذا الموضوع بأن جعل الدستور هو القرآن المنزل.

٢- مبدأ سيادة الأمة يفوق السيادة الشعبية في الديمقراطيات العصرية، فإن سيادة الأمة (التي لها حق الإجماع شرعًا) هو الذي تمارسه الأمة في جميع أقطارها وأقاليمها.

٣- مبدأ الفصل بين السلطات في الإسلام يفوق النصوص الدستورية التي تُقرر في النظم الديمقراطية المعاصرة، لأنه يقوم على الفصل العضوي بين الهيئة التي تتولى التشريع وبين الهيئات السياسية جميعها[٣].

---

(١) انظر: نفس المصدر، (ص١٨- ١٩).

(٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص٣٠- ٣٢).

(٣) انظر: نفس المصدر، (ص٣٨- ٣٩).

تلك هي مجمل الأدلة التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي، ومن وافقهم، لإثبات دعواهم بأن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية، وفيما يلي مناقشة هذه الأدلة.



المطلب الثاني

مناقشة أدلة أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي

أولًا: استدلالهم بوثيقة المدينة: وهذا يجاب عنه من عدة وجوه، ومن أهمها:

١- من حيث السند: هذه الوثيقة وردت بعدة روايات، ولكن جميع هذه الطرق التي وردت بها هذه «الوثيقة كاملة» لا يصح إسنادها.

بل ذهب الأستاذ يوسف العش إلى أن الوثيقة موضوعة، حيث يقول: «إنها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية، بل رواها ابن إسحاق بدون إسناد، وعنه ابن سيد الناس، وأضاف أن كثير بن عبد الله بن عمرو المزني رواها عن أبيه عن جده، وذكر ابن حبان البستي: أن كثير المزني روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها إلا على جهة التعجب... ويرى العش أن ابن إسحاق اعتمد على رواية كثير لكنه تعمد حذف الإسناد»[(١)].

وذهب الدكتور ضياء العمري إلى أن إجمالي الروايات المذكورة ترجح أن الوثيقة في الأصل وثيقتان: **إحداهما:** تتعلق بموادعة اليهود كُتبت قبل بدر أول قدوم النبي ﷺ المدينة، **والثانية:** تتعلق بحلف المهاجرين والأنصار وتحديد التزاماتهم، وكُتبت بعد بدر، لكن المؤرخين جمعوا بين الوثيقتين[(٢)].

وخَلُصَ إلى «أن الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، لكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة...

---

(١) انظر: الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش، حاشية رقم (٩)، (ص٢٠).

(٢) المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى، أكرم ضياء العمري، نشر مركز البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (ص١١٧).

وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها من كتب الحديث الصحيح؛ فإنها تصلح أساسًا للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية...»[١].

وقد استعرض بعض الباحثين جميع الطرق التي وردت بها الوثيقة، وخلص إلى القول بـ «ضعف هذه الصحيفة وما ورد فيها، سوى ما ثبت لفظه أو معناه في أحاديث أخرى، فالرواية للصحيفة المذكورة ضعيفة لا تصح، ولا ينبغي الاحتجاج بها.

وقد أخذت هذه الرواية طابعًا هامًّا في دراسة النظام السياسي في الإسلام، وفي رواية النظم الإسلامية؛ لذلك أردنا التنبيه على ضعف هذه الرواية على قدر ما علمنا، وعلى قدر ما توصلنا إليه من البحث والنظر، والقصور حاصل ولا بد.

... وقد يحتج البعض في قبول هذه الرواية لقوله: إن السيرة لا ينبغي أن نخضعها للقواعد التي وضعها المحدثون، وإلا سقط معظمها.

فيقال له: ونحن معك في هذا، ولكنه إذا كان الأمر يتعلق بمسائل هامة تمس علاقة الأمة الإسلامية وتحديد مكانتها مع غيرها؛ فلا بد أن نخضعها للقواعد الحديثية، كما لو كان الأمر متعلق بأصل العقيدة، أو بأصل ينبني عليه حكم من أحكام الشريعة»[٢].

٢- وأما من حيث المضمون: فيقال بأننا لو افترضنا جدلًا صحة هذه الوثيقة، وأنها ثابتة السند، مقبولة الرواية؛ فهل تصلح أن تكون مستندًا لمفهوم الدولة المدنية المعاصر، وما يحتويه من المفاهيم الباطلة، والتي يناقض بعضها أصول الإسلام.

وهل في هذه الوثيقة شيء عن استبعاد الدين عن الدولة، وفتح المجال للحريات

---

(١) انظر نفس المصدر: المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري، (ص١١٠- ١١١).

(٢) انظر: بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، ضيدان بن عبد الرحمن اليامي، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، (ص٣٨- ٣٩).

على إطلاقها، بما في ذلك حرية الردة، واعتناق الأديان والمذاهب والأفكار الفاسدة، وتولية المرأة للمناصب العليا، وإعطاء اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار حق المساواة مع المسلمين، وغيرها من المعاني الفاسدة التي انطوى عليها مفهوم الدولة المدنية.

في هذه الوثيقة نظّم الرسول ﷺ العلاقات بين سكان المدينة لبيان التزامات جميع الأطراف، وتحديد الحقوق والواجبات، ومن الحق أن يتضح أن القسم الخاص بالعلاقات بين المسلمين من المهاجرين والأنصار هو الثابت وفق مقاييس المحدثين، وبالتالي فإنه وحده الصالح للاستدلال الشرعي به...

وأما القسم المتعلق باليهود، فإنه لا يثبت حديثيًا، لكن المؤرخين المسلمين أوردوه، ولم يتعرض أحد لنفيه، فلا مانع من الإفادة منه في الدراسة التاريخية دون الاستناد عليه في قضايا تتعلق بالعقيدة والشريعة[١].

إن غاية ما في الوثيقة - إن صحت- أنها عهد كتبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتنظيم العلاقة بين المسلمين في المدينة، وبين من يساكنهم من اليهود وغيرهم، وفي جوانب «معينة ومحددة» وردت في ثنايا الوثيقة.

ثانيًا: استدلالهم بحديث أنس «أنتم أعلم بأمر دنياكم»:

١- الحديث صحيح لا غبار عليه، فقد صح من حديث أنس بن مالك، وطلحة ابن عبيد الله، ورافع بن خديج رضوان الله عليهم جميعًا[٢].

٢- ومن حيث الاستدلال: فالعلمانيون ومن تابعهم (العقلانيون) باختلاف بواعثهم؛ يريدون التوصل من خلال الفهم المحرف لهذا الحديث، إلى أن النصوص المتعلقة بأمور الدنيا؛ تصبح كأن لم تكن، ويتم التعامل مع تلك الأمور

---

(١) انظر: المجتمع الإسلامي بالمدينة المنورة في عصر الرسالة، أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص٤١- ٤٢).

(٢) انظر:

http//:majles.alukah.net/showthread.php?t=67411

الدنيوية برأي بشري قائم على المصلحة أو التجربة، باعتبارها مسألة دنيوية، لا دخل للشرع فيها.

وهم بعد تقريرهم لتلك القاعدة الفاسدة، إذا أعياهم تأويل أو تحريف أي نص يتعلق بمسألة لهم فيها رأي مناقض للشرع، إذا أعياهم ذلك، قالوا: هذه من مسائل الدنيا وأمورها، وبالتالي فنحن أحق بها، ولا دخل للشريعة فيها!.

ومن تلك المسائل التي تعاملوا معها بتلك القاعدة الفاسدة: النظام السياسي؛ فإنهم يقولون: هو من مسائل الدنيا التي نحن أعلم بها، وأحق بإبداء الرأي فيها.

والرد على هذه الشبهة من أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه لم يقله أحد من أهل العلم، بل يخالف أقوالهم، وما كان كذلك فهو مردود على صاحبه، وقد بوّب النووي على الحديث: باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي.

ومما تقدم يتبين أن مجال هذا الحديث إنما هو في «أمر الدنيا ومعايشها»، ولم يذكر العلماء تلك العبارة مطلقة، بل قيدوها، وهذا التقييد يعني أمرين:

أحدهما: أن الأمور التي يقال فيها: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلة الشرعية تناولًا عامًّا أو تناولًا خاصًّا، أو الأمور التي تناولتها السنة لا على سبيل التشريع وإنما على سبيل الرأي فقط.

والآخر: أن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية - ولو كان متعلقًا بأمر الدنيا أو المعاش أو غيره - أن يكون على سبيل التشريع، إلا أن يدل الدليل أو القرينة على خلاف ذلك، ويؤيد هذا الكلام أيضًا أمران:

أ- تصرف الصحابة: حيث امتنعوا من تأبير النخل، رغم معرفتهم بأهمية ذلك، وهو أمر من أمور المعايش الدنيوية؛ وذلك لما لم يظهر لهم دليل أو قرينة تبين لهم أن الرسول عليه الصلاة والسلام إنما قاله على غير سبيل التشريع.

ب- فهم العلماء كما تقدم؛ فإنه واضح في أن الأصل في كل ما جاء في

النصوص الشرعية إنما يتم التعامل معه على أنه جاء على سبيل التشريع؛ ولذلك احتاج هؤلاء العلماء أن يقيدوا الأمور التي لا يجب على المسلمين امتثالها من معايش الدنيا، بأنها التي جاءت «على سبيل الرأي» أو «لا على سبيل التشريع».

الوجه الثاني: أن يقال: إن الرسول ﷺ لم يذكر الكلام في عدم تأبير النخل مطلقًا من كل قيد، حتى يقال: إن ما تناولته النصوص الشرعية مطلقًا من القيود وهو من أمور الدنيا، فإن الشرع يترك ويرجع في تلك الأمور الدنيوية إلى أهلها.

فالرسول عليه الصلاة والسلام لم يأمرهم أو ينههم مطلقًا، أي بعبارة أخرى لم يكن ما صدر منه على سبيل التشريع، وروايات الحديث المتعددة تدل على ذلك، وإن كان من سمع ذلك من الصحابة رضي الله عنهم قد غلبوا جانب التشريع.

ولذلك قال لهم معقبًا: **«فإني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن»** وقال: **«إذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر»**، وقال: **«أنتم أعلم بأمر دنياكم»** فالروايات كلها تدل على أن ما ذكره الرسول ﷺ للصحابة كان من قبيل الرأي المتعلق بأمور المعاش القائم على الخبرة البشرية، ولم يكن كلامًا على سبيل التشريع.

الوجه الثالث: أن يقال: إن **«أمر الدنيا»** الذي عناه الرسول ﷺ في حديثه، هو تأبير النخل، فلا يقاس عليه إلا ما جرى مجراه، وهو الخبرة العملية المتعلقة بالشئون المباحة التي لم يتعلق بها الخطاب الشرعي، وليس كل أمر متعلق بالدنيا؛ لأنه قد جاءت نصوص شرعية كثيرة في أمور الدنيا، وتعلق بها الخطاب الشرعي، ومنها النظام السياسي، فكان بذلك من النوع الموكول إلى الشرع، وليس إلى الخبرة البشرية.

وبذلك تسقط دعاوى العلمانيين ومن تابعهم في تحريف هذا الحديث للوصول إلى إخراج النظام السياسي من الدخول تحت ولاية الشرع.

ولو صدق كلامهم في فهم الحديث **«أنتم أعلم بأمر دنياكم»** لأدى هذا إلى إخراج كثير من الأمور من الخضوع للأحكام الشرعية، ولأدى ذلك أيضًا إلى هدم الدين

وتبديل أحكام الشريعة، وما استلزم الباطل، فهو باطل.

الوجه الرابع: أن يقال: إنكم لم تقدموا ضابطًا صحيحًا للتفريق بين «أمر الدنيا» و«أمر الدين»، فأنتم لستم تتعلقون في قولكم هذا بنص شرعي، أو بكلام لأحد من أئمة العلم، وإنما تتبعون في تفريقكم الباطل من قلدتموهم من أهل الغرب أو الشرق الكافر، الذين فصلوا الدولة عن الدين، وجعلوا «أمور الدين» محصورة في علاقة الفرد بربه.

ومعلوم أن الخطاب الشرعي قد تعلق على جهة الأمر والنهي بالأمور أو المسائل التي تتناول حياة الفرد أو الجماعة داخل المجتمع مما يطلق عليه أنه من الأمور الدنيوية، وهي في الوقت نفسه مما يطلق عليه أنه من أمور الدين، وذلك لتعلق الخطاب الشرعية.

إذن فتعريف هؤلاء لأمر الدنيا، وما ترتب عليه من إخراج النظام السياسي من أمور الدين رغم تعلق الخطاب الشرعي به وإدخاله في أمور الدنيا التي لا دخل للشرع فيها، هو أمر مأخوذ من طبيعة العلاقة بين النصرانية المحرفة والفكر العلماني، وغنى عن البيان أن ما كان كذلك، فلا يصح أن يكون حجة في دين المسلمين[١].

ثالثًا: القول بأن نصوص الشريعة من القرآن والسنة لم تتحدث عن هذه القضية، وأن الإسلام جعل هذه القضية راجعة إلى نظر الناس فيما يصلح لهم.

والجواب عن هذا أن يقال: كيف يمكن أن نتصور بأن نصوص القرآن والسنة التي تحدثت عن أمور الطهارة والعلاقة الزوجية والبيع والشراء وغيرها من الأمور التفصيلية؛ تركت الحديث عن أمر هو في غاية الأهمية في حياة المسلمين، وأثره بالغ على عمومهم، في أمور دينهم ودنياهم. وصدق أبو الطيب المتنبي حينما قال:

---

(١) انظر: محمد شاكر الشريف، تحطيم الصنم العلماني، (ص١٦٣- ١٧٢).

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل؟

رابعًا: أن قيادة النبي ﷺ لدولة المدينة كانت قيادة مدنية وليست دينية، وذلك لوجود اليهود وغيرهم فيها، مما يمتنع معه قيادتهم دينيًّا.

والجواب عن هذا من وجوه، منها:

١- أن بنود الوثيقة نفسها بينت أن قيادة النبي ﷺ كانت قيادة دينية، حيث يقر البند رقم (٢٣) أن النبي ﷺ هو المرجع الوحيد في كل خلاف يقع بين المسلمين في المدينة: (وأنه مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد ﷺ)(١).

٢- أنه في حالات النزاع والشجار ونحوها كان النبي ﷺ يحكم بينهم بمقتضى كتاب الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]، وكما حصل في قضية رجم اليهودي الزاني.

خامسًا: أن تطبيق مبادئ الدولة المدنية هو الطريق لتحقيق العدل في الدولة:

وهذا يجاب عنه من عدّة وجوه، ومنها:

١- أن العدالة إنما تكون في تطبيق نصوص القرآن والسنة، وهي التي تحقق مقاصد الشريعة، وفيها تمام العدل وكماله؛ ولأن فيها مراد الله تعالى.

قال ابن القيم رحمه الله: «فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض»(٢).

٢- أن العدالة المزعومة في تطبيق مبادئ الدولة المدنية؛ إنما هي عدالة وهمية؛ بدليل ما نراه من التمييز والظلم والتعدي والحيف الواقع على كثير من الناس في الدول والمجتمعات التي تزعم أنها بلغت الغاية في المدنية.

---

(١) انظر: المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى، أكرم ضياء العمري، (ص١٣٦).

(٢) إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، (٢/ ٦٩٣).

سادسًا: أن مضامين المجتمع المدني تحقق متطلبات الشريعة، كالشورى، و«حرية الاعتقاد»، وسيادة الشريعة، وسيادة الأمة، وغيرها.

وهذا يجاب عنه من عدّة وجوه، ومنها:

١- أن مضامين الشريعة إنما تتحقق بإعمال النصوص الشرعية وتحكيمها، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾... الآية [المائدة: ٤٩].

وفي شريعة الله تعالى غُنية عن زُبالات الغرب وحثالاتهم الفكرية، وهل تحتاج أمة قامت فيها شريعة الله الكاملة إلى قيم ومفاهيم أمم أخرى لتحقق متطلباتها، ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

٢- أن هذه المضامين المذكورة بمفهومها الغربي التي قامت بها الدولة المدنية؛ تخالف - تمام المخالفة - المعاني التي يقصد أصحاب التيار العقلي الإسلامي موافقتها للشريعة الإسلامية، فهل «المساواة» و«سيادة الأمة» بالمفهوم الغربي مقبولة ومتفقة مع المفهوم الإسلام، وهكذا في سائر المصطلحات المزعومة.

وهكذا يتضح لنا ضعف استدلالات التيار العقلي الإسلامي المعاصر، ومن وافقهم، وتهافت الأدلة التي ساقها البعض على القول بأن الدولة التي جاء الإسلام بها هي الدولة المدنية، وبطلان قولهم هذا.

وأختم هنا بالتأكيد على أن مجمل أصحاب هذا التيار لا يقيمون لهذه القضية (الاستدلال لمفهوم الدولة المدنية) كثير اهتمام، إما لأن الكثير منهم أصلًا قد قرر مقرراته ابتداءً ثم يذهب يبحث عما يسندها، أو لعدم احتفاء الكثير منهم بالنصوص الشرعية، سيما السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

إن الكثير من هؤلاء يستندون على عقولهم وحسب، ثم يحاولون صبغ آرائهم بشيء من النصوص، فهم يتعاملون مع النص هنا لتأييد رأيهم، ومحاولة اقتياد النص لرأيهم، وليس لانقياد آرائهم للنص الشرعي!!.

المبحث الثاني

مفهوم الشورى والديمقراطية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

❑ **المطلب الأول**: مفهوم الشورى والديمقراطية اصطلاحًا.

❑ **المطلب الثاني**: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الديمقراطية.

❑ **المطلب الثالث**: الخطوط العامة لمفهومي الشورى والديمقراطية عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

❑ **المطلب الرابع**: الرد الإجمالي على موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الديمقراطية.



المبحث الثاني

مفهوم الشورى والديمقراطية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

يعاني الكثير من المنتمين إلى الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من خلط في بعض المفاهيم الشرعية، وضعف في ضبط حدود المصطلحات والمفاهيم، وعدم تحريرها بشكل علمي في الغالب الأعم.

وقد ترتب على ذلك خلل شرعي، وأخطاء منهجية، في الأحكام والنتائج التي بُنيت عليها.

ومن أمثلة هذه الأمور التي يقع فيها خلط كثير، وتلبيس كبير، لدى أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر: عدم التفريق الواضح بين مصطلحي (الشورى) و(الديمقراطية)، والخلط بين مضامين هذين المصطلحين، بل واعتبارهما بمعنى واحد عند الكثير منهم، وتغليب الديمقراطية على الشورى في كثير من الجوانب السياسية، كما سيظهر لنا ذلك من أقوالهم وكتاباتهم، وذلك من خلال المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول

مفهوم الشورى والديمقراطية اصطلاحًا

قبل البدء بإيضاح هذه القضية، لا بد من تجلية مفهوم هذين المصطلحين عند أهل الاختصاص والشأن، ومعرفة مضامينهما، لنتمكن من معرفة مدى موافقة ذلك لمفهومهما عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.

أ - **مفهوم الشورى:** وهي عرض ما أشكل من الأمر على أهل الرأي فيه، للوصول إلى أحسن الوجوه وأقربها إلى الصواب. وهي مصطلح شرعي متقرر في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وفعل الصحابة وسلف الأمة رضوان الله عليهم.

وقد تقدم معنا في الباب الأول من هذا البحث مفهوم الشورى بالتفصيل، ومكانتها في الإسلام، وموقعها في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته الكرام، وأبرز الفروق بينها وبين الديمقراطية بمفهومها المعاصر[1].

ب - **مفهوم الديمقراطية:** بالرجوع إلى القواميس نجد أن الكلمة يونانية الأصل، مكونة من كلمتين، أحدهما: ديموس وتعني الشعب، والأخرى: كراتوس وتعني الحكم أو السلطة. والكلمة المركبة من هاتين الكلمتين تعني: حكم الشعب أو سلطة الشعب. والديمقراطية هي ذلك النظام السياسي والاجتماعي الذي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة؛ بناءً على أن الشعب هو صاحب السيادة[2].

---

(١) انظر: (ص١٦٢) وما بعدها من هذا البحث.

(٢) انظر: موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت=

وفي الحقيقة، فإنه من الصعوبة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت؛ نظرًا لتعدد التوجهات والنظريات المتعلقة بالديمقراطية، وتشعب معناها العام، وتعدد أنظمتها، وأنواعها، والاختلاف حول غاياتها[١]. ومعلوم عند جميع الباحثين، أن مصطلح الديمقراطية هو مصطلح غربي، نشأ في سياق معين، ووفق ظروف تاريخية ودينية معينة.

وقد عرف العالم الغربي أنواعًا وألوانًا مختلفة ومتعددة من الديمقراطيات، بناءً على الطريقة التي يمارس الشعب سلطته من خلالها[٢]. وتتفق هذه الديمقراطيات في بعض الأسس التي يمكن القول بأن الديمقراطية (أيًّا كانت)؛ لا تتم إلا بها، وهذه الأسس هي: مبدأ السيادة للأمة، ومبدأ المشروعية، ومبدأ الحقوق والحريات: (حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية الملكية، والحرية الشخصية)[٣].

هذا هو مفهوم الديمقراطية ومضمونها، والأسس التي تقوم عليها[٤].

= الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، (٢/ ٧٥١)، والمدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود عيسى، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة التاسعة، ١٩٩٠م، (ص٢٦٧)، والدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، منذر الشاوي، شركة المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (ص٢٢)، والموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود، مكتبة غريب، القاهرة، (ص٢٧)، والديمقراطية ما لها وما عليها، محمد توهيل: ٦٢، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، (ص٦٢)، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، (ص٢١٠).

(١) انظر: موسوعة السياسة (٢/ ٧٥١)، والديمقراطية ما لها وما عليها، (ص٦٥)، ونقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، المنتدى الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، (ص١٣).

(٢) انظر: موسوعة السياسة، الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٩٣م، (٢/ ٧٥٦).

(٣) انظر: موسوعة السياسة، الكيالي، (٢/ ٧٥١)، والديمقراطية ما لها وما عليها، (ص٦٥)، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، (ص٢١٠).

(٤) تقدم الحديث عن مفهوم الديمقراطية والتعريف بها في (ص٢٥٥) وما بعدها.

المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الديمقراطية

نظرًا لطغيان الفكر الديمقراطي، وعلو صوته؛ انطلاقًا من مركز القوة الذي تمثّله الدول العاملة به؛ فقد حاول كثير من أصحاب هذا الاتجاه إثبات أن الإسلام دين ديمقراطي، أو أنه دين يدعو إلى الديمقراطية، أو على الأقل دين لا يعارض الديمقراطية بل يقبلها ويعتد بها، ويتعسفون في تأويل النصوص الشرعية ولي أعناقها؛ لتبرير ذلك.

ويعتبر مسلك التقريب بين الإسلام والديمقراطية سمة ظاهرة لكثير من أصحاب هذا الاتجاه، على تفاوت بينهم في مدى هذا التقريب، الذي وصل في أقل أحواله إلى القول بأن الديمقراطية مجرد آليات ووسائل في الحكم، والإسلام قد جاء بمثل تلك الوسائل، أو لا يمانع منها على الأقل، متغافلين عن جوهر هذا النظام أو مهونين من شأنه.

فالشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ الذي وصفه هويدي بأنه معروف بدفاعه التقليدي عن الديمقراطية(١)، كان أبدى شعوره بجزع شديد عندما رأى بعض الناس يصف الديمقراطية بالكفر(٢).

وهو يرى أن الديمقراطية ليست دينًا يوضع في صف الإسلام، ولكنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقد حققت في الواقع الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وشيدت أسوارًا قانونية لمنع الاستبداد، والاستئثار بالمال

---

(١) انظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، مركز الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣م، (ص١٣٠).
(٢) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، (ص١١٠).

العام، ليصل إلى القول: «فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بليت بمثل ما ابتلينا به!

ويستطرد قائلًا: إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام لا علاقة له بالغاية المنشودة، وقد رأينا أصحاب الفلسفات يتناقلون الكثير في هذا المجال دون حرج. الحرج كله أن ندع ديننا، وأن نزهد في أصوله وقيمه، إيثارًا لوجهة أخرى مجلوبة من الشرق أو الغرب. إن دولة الخلافة الراشدة اقتبست في بناء النظام الإسلامي من مواريث الروم والفرس دون غضاضة»[(١)].

ويستغرب الشيخ القرضاوي ممن يحكم على الديمقراطية بالكفر البواح؛ لأنه لم يعرفها جيدًا، ولم ينفذ إلى جوهرها، الذي هو اختيار الناس من يحكمهم، وألا يفرض عليهم، وأن يكون لهم حق محاسبته وحق عزله إذا خالف، وهذا الجوهر وجدت له البشرية صيغًا وأساليب عملية، كالانتخاب، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب، وغيرها[(٢)].

ويتساءل الشيخ مستنكرًا «فهل الديمقراطية في جوهرها - الذي ذكرناه - تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذا الدعوى؟»[(٣)].

ويقول: «الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام»[(٤)].

ويرى أنه «ليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه رفض الديكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت.

---

(١) دستور الوحدة، (ص١٥٨).

(٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام، (ص١٣١- ١٣٢)، وفتاوى معاصرة، (٢/ ٧٠٦).

(٣) فتاوى معاصرة، (٢/ ٧٠٦).

(٤) من فقه الدولة في الإسلام، (ص١٣٢).

أجل كل ما يعني هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعب حكامه، وأن يحاسبهم على تصرفاتهم، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا دستور الأمة، وبعبارة إسلامية: إذا أمروا بمعصية، وأن يكون له الحق في عزلهم إذا انحرفوا وجاروا، ولم يستجيبوا لنصح أو تحذير»[١].

ليصل بعد ذلك إلى القول: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة، لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام، كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»[٢].

وهكذا نجد أن نظرة الشيخ رَحِمَهُ اللهُ للديمقراطية نظرة مجتزأة، ومن زاوية واحدة، تتعلق بالحد من الصلاحيات للسلطات الظالمة، دون اعتبار لجوهرها الأصلي، الذي هو ردٌّ للحكم من الله تعالى إلى البشر، وهنا مكمن الخطورة.

وأما الشيخ الغنوشي فيذهب إلى أبعد من ذلك؛ فيقول: «مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية، وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة وإصلاحها»[٣].

فنحن - بحسب الغنوشي- مطالبون بالأخذ بالديمقراطية عبر الممارسة الشورية، لوضع شريعة الله موضع التطبيق!

ويضيف: «إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضيئًا بالقانون الإلهي... الديمقراطية الإسلامية تعطي السلطة كل الأمة بشرط ألا تحل حرامًا أو تحرم

(١) فتاوى معاصرة، (٢/ ٧١٤).
(٢) المرجع السابق، (٢/ ٧٢٠).
(٣) الحريات العامة، (ص٣١٤).

حلالًا»[١].

ويقرر الغنوشي أنه عند كثير من المسلمين: «تبرز الديمقراطية الغربية نقيضًا للإسلام، على حين أن ما تحصل عندي من قناعات، يتلخص في أن الديمقراطية ليست مفهومًا بسيطًا، وأنها ولئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها في مجتمع قومي محدود، يمكن وصفها في الجملة بأنها (لا بأس بها)؛ فإنها لا تتجاوز كونها ممكنًا من الممكنات، وأن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينهما تداخلًا واشتراكًا عظيمين، يصلحان أساسًا متينًا لتبادل المنافع والتعايش...»[٢].

ويرى الشيخ بأن التطبيقات الشرعية (كالإجماع والبيعة، وغيرها)؛ ما هي إلا تطبيقات للشورى، ولكنها توقفت على المستوى الفردي، والفكر الغربي الحديث (بالديمقراطية) تمكن من جعلها اجتهادًا جماعيًّا ومؤسسيًّا، فيقول: «ولقد أثبت البحث أصالة مفاهيم الإجماع والجماعة والبيعة وأولو الأمر، وأهل الحل والعقد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلاقتها بالشورى كصور لها وتطبيقات في المجتمع، ولكن أسبابًا كثيرة صرفتها إلى المستوى الفردي، بدل تحويلها من خلال الاجتهاد الجماعي إلى مؤسسات للحكم، وهو ما أنجزه الفكر الغربي الحديث»[٣].

ويدعو محمد عمارة إلى مدنيَّة السلطة، وجعل حق التشريع في يد جمهور الأمة بقوله: «فأصحاب السلطة الدينية قد احتقروا جمهور الأمة عندما سلبوها حقها في التشريع وسلطاتها في الحكم»، على حين قرر القائلون بمدنيَّة السلطة «أن الثقة كل الثقة بمجموع الأمة؛ بل جعلوها معصومة من الخطأ والضلال»[٤].

---

(١) المرجع السابق، (ص٣١٨).

(٢) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي (ص١٧ - ١٨).

(٣) انظر: المرجع السابق، (ص٣٢٣).

(٤) الإسلام والسلطة الدينية، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، (ص٧).

ويرى أبو المجد أن «جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة»[(١)]، ويقيد تلك السلطة بوجود نص تشريعي قطعي[(٢)].

ويؤكد على أن «الديمقراطية التي تلوذ بها شعوب الدنيا المعاصرة من جحيم الاستبداد ولعنة الفوضى؛ هي خير صيغة لاتخاذ القرارات حين تتعدد الرؤى ويختلف الرأي، ويحتاج الأمر في ظل هذا التعدد والاختلاف إلى موقف واحد تلتزم به الجماعة، وينزل عنده الجميع»[(٣)].

وفي انتقاده لمن أسماها مدرسة الجمود على الموجود، يقول عن موقفهم من حق التشريع: «هناك من يرى أن التشريع لا يكون لغير الله، وأن التشريع من جانب البشر مشاركة لله تعالى في حاكميته، وهو لذلك يكاد (عمليًّا) يحصر دائرة التشريع في النصوص، ويخشى من نداءات الأخذ بالمصالح واعتماد دور العقل في التشريع، وقد يضيف بعضهم أن لا حاجة بالعرب والمسلمين إلى إقحام العقل في هذا الميدان، لأن الكتاب والسنة يغنيان، ولأن القرآن جاء كما يقول الحق سبحانه: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩].

ثم قد يضيف بعض العامة إلى ذلك تصورًا مؤداه أن التشريع الإسلامي قائم وموجود وكامن في أقوال السلف والعلماء، وأنه ما من مسألة تعرض لنا اليوم إلا ولها حكم في الكتاب والسنة، ولها شرح وتفصيل وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء والأصوليين»[(٤)].

---

(١) حوار لا مواجهة، (ص١٢٧).

(٢) انظر: المرجع السابق، (ص١٣٠).

(٣) رؤية إسلامية معاصرة، إعلان مبادئ، أحمد أبو المجد، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، (ص٩).

(٤) حوار لا مواجهة، (ص١٨).

ويقول عن شعار (لا حكم إلا لله): «والحق أن شعار (لا حكم إلا لله) منذ رفعه الخوارج في وجه علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى يومنا هذا كان مبعث فتنة وباب فوضى ومدخل تشرذم وتفرقة بين المسلمين»[١].

ورغم ما أبداه فهمي هويدي من تحفظ على المقارنة بين الإسلام والديمقراطية؛ إلا أنه يرى أن الديمقراطية والتعددية وسيادة الأمة من مقاصد الشريعة في المجال السياسي[٢]، بل قال: «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية؛ إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية - التي نرى فيها مقابلا للشورى السياسية- يحبط عملها، بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا»[٣].

وفي موافقته لفتوى القرضاوي في تأييد (الديمقراطية) نقل فتواه كاملة[٤].

أما د. العوا، فقد قال: «البشرية لم تكتشف حتى اليوم وسيلة لتداول السلطة أسلم، ولا أوثق، ولا أدنى إلى تحقيق المقصود، من الاقتراع أو الانتخاب... إننا نطالب بالديمقراطية لأنفسنا... والديمقراطية هي الوسيلة الوحيدة التي توصلت إليها البشرية حتى اليوم لإدارة شؤون الحكم، ولمراقبتها»[٥].

ويرى أنه «لا توجد قيمة حقيقية من الزاوية الإسلامية لكل الانتقادات الموجهة للديمقراطية»[٦]، محيلاً في ذلك إلى فتوى القرضاوي السابقة.

---

(١) نفس المصدر، (ص١٣٦).

(٢) انظر: المقالات المحظورة، (ص٢٣٢)، والإسلام والديمقراطية، (ص٩٥).

(٣) الإسلام والديمقراطية، (ص٥٠).

(٤) انظر: الإسلام والديمقراطية، (ص١٣٤)، وما بعدها.

(٥) الإسلام والديمقراطية، محمد العوا، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، (ص٢٩).

(٦) المرجع السابق، (ص٣٢).

وينتهي بعد ذلك إلى القول بأن «الديمقراطية من حيث هي وسيلة تتفق تمام الاتفاق مع قواعد الإسلام ومبادئه، ليس فيها من حيث هي وسيلة شيء يخالف قواعد الإسلام ومبادئه، أما من حيث هي عقيدة وطريقة للتفكير، فنحن لا نحتاج إليها»[١].



(١) المرجع السابق، (ص٣٥).

المطلب الثالث

الخطوط العامة لمفهومي الشورى والديمقراطية عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

مما تقدم استعراضه من أقوال أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر حيال قضيتي الشورى والديمقراطية؛ يمكننا قراءة وتلخيص الخطوط العامة لهم في مفهومي الشورى والديمقراطية على النحو التالي:

أولًا: يذهب الكثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى أن الديمقراطية هي المقابل الصحيح للشورى السياسية، وأن الجمع بين الاثنين (الشورى والديمقراطية) هو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا.

ولذلك نجد أن ثمة تركيزًا كبيرًا عند أصحاب هذا الاتجاه على قضايا الديمقراطية، وتبني مفاهيمها، وتلطيف مضامينها، ومحاولة المواءمة بينها وبين الشورى الإسلامية.

ثانيًا: يرى بعض أصحاب هذا الاتجاه بأن الديمقراطية الغربية تجاوزت النظام الشوري الإسلامي، وذلك أن النظام الشوري الإسلامي توقف بتطبيقاته على المستوى الفردي، وأما الفكر الغربي الحديث، فقد تجاوز ذلك عندما استطاع تحويلها من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، وإلى مؤسسات الحكم.

والذي «نفهمه» من ذلك هو تفوق الفكر الغربي الحديث على الفكر الإسلامي الذي توقف بها على المستوى الفردي!!.

ثالثًا: ينظر بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى الديمقراطية كوعاء لبعض المفاهيم، وأنها أداة لتطبيق القيم، ولكنها ليست دينًا بعينها، ولا مقصودة لذاتها.

ويرى هؤلاء أنهم بإمكانهم الأخذ بآليات الديمقراطية ووسائلها في شؤون الحكم والسياسة، دون الالتزام بجوهرها ومضمونها.

وهنا نلحظ التفاوت الكبير في نظرتهم إليها، فمرة هي (وسيلة)، ومرة ثانية هي (من المعلوم بالضرورة)، وثالثة هي أن (جوهرها مقبول في الإسلام)، ورابعة (لا بأس بها)، وخامسة هي أن (جوهرها من صميم الإسلام)...

وهذا التفاوت الكبير بينهم في الموقف منها (وإن كانت مقبولة عندهم بالجملة)، إلا أنه يدل على عدم اتفاقهم على فهم صورتها، وعدم تحريرهم لحقيقة هذا المصطلح بشكل علمي صحيح.

رابعًا: وعلى النقيض من ذلك؛ يؤكد بعض أصحاب هذا الاتجاه على التركيز على جوهر الديمقراطية وروحها، الذي هو اختيار الناس لمن يحكمهم، وحقهم في محاسبته وعزله إذا لزم الأمر، والاستفادة من الأساليب التي جاءت بها، كالانتخابات، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب، وغيرها، ويرون أن ذلك كله إنما هو من صميم دين الإسلام.

ولاشك في أن هذا الكلام محل نظر، بل أكثره مردود بنصوص الشريعة، وإن كانت هذه العبارات مجملة وتحتاج إلى مزيد تفصيل وتوضيح للمراد منها.

خامسًا: يذهب بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى أن الإسلام في عصور الخلافة الراشدة اقتبس الكثير من الأمور في بناء النظام الإسلامي في المواريث وغيرها، من الفرس والروم وغيرهم!!

وبناءً على ذلك فلا مانع (عندهم) من الأخذ بالديمقراطية، مادامت أمرًا مفيدًا، وتحقق لنا الفائدة (بحسب رأيهم).

سادسًا: يؤكد بعض أصحاب هذا الاتجاه على أن الشريعة إذا ما أردنا تطبيقها على النحو الأمثل، والطريقة الأكمل؛ فلن يتم ذلك إلا بالديمقراطية البرلمانية التعددية.

وعليه؛ فإنه يمكننا وصف الديمقراطية المعاصرة بـ(الإسلامية)، بدلًا من وصفها بأنها نقيض الإسلام وضده.

سابعًا: يدعو الكثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى ما يسمى بـ (مدنية السلطة) بمفهومها العام والشامل عند أصحابها.

ومما يتضمنه ذلك الأخذ بالديمقراطية، فالدعوة إلى الدولة المدنية متضمن عندهم الدعوة إلى الديمقراطية.

تلك هي الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضيتي الشورى والديمقراطية، والعلاقة بينهما.



المطلب الرابع

الرد الإجمالي على موقفهم من الديمقراطية

الحديث عن نقد الديمقراطية هو حديث متشعب وطويل، وقد كُتبت فيه كتابات كثيرة وعديدة[١]، وليس المقام هنا للتفصيل والتقصي، ولكن حسبنا التركيز على نقد موقف أصحاب هذا الاتجاه من الديمقراطية[٢]، ويتضح ذلك من خلال الأمور التالية:

١- الديمقراطية نظام سياسي غربي يعبر عن فلسفة ورؤية للحياة السياسية، وكأي نظام بشري؛ هو قابل للخطأ، وعرضة لتحكم الأهواء. ومن هنا فقد كثرت اعتراضات المفكرين (من الغربيين وغيرهم) على هذا النظام وانتقد من جوانب عديدة، ولا يتسع المقام لتفصيلها، ونجمل فيما يلي بعضًا منها:

أ- تحقيق سيادة الشعب من أهم أصول الديمقراطية، وهذا الأمر غير ممكن عمليًّا على أرض الواقع؛ وذلك أن الديمقراطية تكون السيادة فيها للأغلبية، مما يؤدي إلى افتراض أن ما تقرره الأغلبية هو الحق والعدل، وهذا ما لا يمكن أن تنفك عنه الديمقراطية.

ب- لا يمكن اعتبار أن الأغلبية في النظام الديمقراطي تمثل أغلبية سكان الدولة؛ لأن هناك شريحة كبيرة من المواطنين لا تشارك في الانتخابات، إما بحكم

---

(١) انظر على سبيل المثال: كتاب نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، وانظر: الديمقراطية ما لها وما عليها، (ص٤١١) وما بعدها، وفصل (وهم الديمقراطية) في كتاب دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري (ص٢١٠)، وغيرها.

(٢) استفدت في هذا المقام مما كتبه أخي الدكتور سعد بن بجاد العتيبي، في أطروحته للدكتوراه، وعنوانها: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، نسخة إلكترونية، نوقشت وأجيزت في قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ، (ص٥٠٢) وما بعدها.

السن، أو التعليم، أو عدم الاهتمام.

ج- ماذا لو قررت الأغلبية التخلي عن النظام الديمقراطي؟

د- هناك تساؤلات كبيرة عن النموذج المثالي الذي يطرح للديمقراطية والنموذج الذي يطبق في الواقع، فالنازية جاءت عن طريق الديمقراطية، وإسرائيل دولة ديمقراطية، إضافة إلى انتهاكات الدول الغربية لما يسمى بحقوق الإنسان.

هـ- لا يمكن إنكار تأثير وسائل الإعلام على توجيه الرأي العام، سواء في الانتخابات أو اتخاذ القرارات، فأين تكافؤ الفرص؟ وأين الاستقلالية في التفكير؟

وغير ذلك من الانتقادات الكثيرة الموجهة من المفكرين الغربيين قبل غيرهم.

٢- أما موقف الإسلام من الديمقراطية، فالكلام فيه يطول؛ لكثرة تفصيلات هذا النظام وتعقيداته، وتنوع أشكاله وآلياته.

وسيتركز الحديث على مباينة هذا النظام السياسي للإسلام في جوهره المتمثل في سيادة الشعب أو حكم الشعب.

من المعروف أن جوهر هذا النظام الديمقراطي يقوم على ربط السيادة بالشعب؛ مما يجعل للأمة الحق في تبني نظام الحياة الذي تقرره الأغلبية، وهذا يؤكد علمانية هذا النظام، بل كما يقول بعضهم: «إن الديمقراطية اليوم هي أولًا فلسفة وطريقة في الحياة ودين، قبل أن تكون نظام حكم»[(١)].

إن هذا التصور العلماني الذي تقوم عليه الديمقراطية مباين مباينة تامة لدين الإسلام؛ من جهة أن التشريع في الإسلام هو لله وحده، والذي هو من مقتضيات شهادة التوحيد والتي تعني أن يكون المسلم عابدًا لله وحده؛ وذلك بالاحتكام إلى ما شرعه الله تعالى في أموره كلها من اعتقادات وعبادات ومعاملات وعادات

---

(١) الديمقراطية، للكاتب الفرنسي برودو، نقلا عن الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، (ص٣٦)، وانظر لمزيد من الأقوال الغربية في ذلك: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، (ص٢٤) وما بعدها.

وتصورات[١].

وإن وجوب تحكيم شرع الله والتحاكم إليه ثابت بالقرآن والسنة والإجماع، وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

أولًا: من القرآن الكريم:

أ- قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الله سبحانه هو الحَكَم الذي يحكم بين عباده، والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتقين، وكانت له سعادة الدنيا والآخرة، ومن عصى الرسول كان من أهل الشقاء والعذاب»[٢].

ب - قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [سورة النساء: ٦٥].

قال ابن كثير: «يقسم تعالى بنفسه الكريمة: أنه لا يؤمن أحد حتى يُحكِّم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنًا وظاهرًا؛ ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا﴾، أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجًا مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليمًا كليًّا من غير ممانعة، ولا مدافعة، ولا منازعة»[٣].

---

(١) انظر للتفصيل: الحكم بغير ما أنزل الله، عبد الرحمن المحمود، دار طيبة، الرياض، طبعة أولى، ١٤٢٠هـ، ونواقض الإيمان القولية والعملية، عبد العزيز العبد اللطيف، (ص٢٩٣-٣٤٤)، دار الوطن، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، (٣٥/ ٣٦١).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير، (٢/ ٣٩٤).

ج - وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

قال ابن كثير: «ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله، وعدل إلى ما وضعه الرجال من الآراء والاصطلاحات، كما كان أهل الجاهلية يحكمون، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن جنكيزخان، الذي وضع لهم اليَاسق وهو كتاب مجموع من أحكام اقتبسها من اليهودية والنصرانية والإسلام، وبها كثير من الأحكام أخذها من مجرد هواه، فصارت في بنيه شرعًا متبعًا، يقدمونها على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله، حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله ﷺ، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير»[(١)].

ثانيًا: من السنة النبوية:

أ - قال النبي ﷺ: **«ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء، فدعوه»**[(٢)].

ب - وقال ﷺ: **«يا معشر المهاجرين؛ خمس إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهن»** وذكر منهن: **«وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله، ويتخيروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم»**[(٣)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا خرج ولاة الأمور عن هذا فقد حكموا بغير ما أنزل الله، ووقع بأسهم بينهم، قال النبي ﷺ: **«ما حكم قوم بغير ما أنزل الله إلا وقع بأسهم بينهم»**[(٤)]، وهذا من أعظم أسباب تغيير الدول، كما قد جرى مثل هذا مرة

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير، (٣/ ١٣١).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، برقم (١٣٣٧).

(٣) رواه ابن ماجه، كتاب الفتن، برقم (٤٠١٩)، وحسنه الألباني في الصحيحة برقم (١٠٦).

(٤) رواه ابن ماجه (٤٠١٩)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٣٣٣)، وحسنه الألباني في الصحيحة برقم (١٠٦).

بعد مرة في زماننا وغير زماننا، ومن أراد الله سعادته جعله يعتبر بما أصاب غيره، فيسلك مسلك من أيده الله ونصره، ويجتنب مسلك من خذله الله وأهانه»[١].

ثالثًا: الإجماع:

فقد أجمع علماء الأمة على أنه لا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، وأن تشريع الأحكام هو حق لله وحده، فمن أعطى غيره هذا الحق أو أعرض عن شرع الله ولم يرض به، فهو كافر بإجماع المسلمين[٢].

وبناءً على ما تقدم فالحق عند المسلم هو ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ، والباطل: هو ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ؛ بينما الحق في الديمقراطية هو ما أمر به الشعب، والباطل: هو ما نهى عنه الشعب، وإرادة الشعب هي معيار الخطأ والصواب؛ ومن هنا فإن الديمقراطية قد رفعت الشعب إلى المنزلة التي لا تليق إلا بالله تعالى، وهذا الفرق لا يستطيع أن ينكره أحد.

والديمقراطيون لا يعدون هذا عيبًا أو نقصًا يحاولون التبرؤ منه، بل هو عندهم من مميزات الديمقراطية[٣]؛ فكما يبين أحدهم أنه يستحيل تعريف الديمقراطية «دون تحرير الذهن من الأحكام المسبقة مهما كانت، أي إعطاء مسؤولية القرار للشعب دون تقيد مسبق بأي قيد نصي أو تشريعي أو فقهي؛ فالناس وفق هذا المنطق هم الذين يملكون حق السيادة والمرجعية في شؤونهم التعاقدية الوضعية»[٤].

رابعًا: النظرة الإجرائية للديمقراطية على أنها آليات ووسائل لا تتنافى مع الشرع، نظرة

---

(١) مجموع الفتاوى، (٣٥/ ٣٨٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، (٣/ ٢٦٧- ٢٦٨).

(٣) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية، (ص٢٣)، والمشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض، (ص٢٠).

(٤) الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عيد، (ص٤٢)، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

قاصرة؛ ذلك أنه لو افترضنا الموضوعية في هذه الإجراءات وعدم تأثير الأبعاد السياسية والاجتماعية في نتائجها؛ فإنه لا يمكن إغفال «أن قيام الديمقراطية يرتبط بتوفر شروط أساسية أهمها «العلمانية»، فالديمقراطية قائمة على حيادية الدولة تجاه القيم الدينية؛ انطلاقًا من قاعدة أساسية للبناء الديمقراطي تتمثل في «حرية العقيدة»، أي: حق الأفراد في تبني ما يشاؤون من عقائد دون تدخل من أحد، وذلك لاندراج العقيدة ضمن الخيارات الفردية التي لا يجوز للدولة التدخل فيها بحال من الأحوال.

وبناءً عليه؛ فالديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن تصور عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسعى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين: قاعدة حيادية الدولة تجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسبًا»[١].

وهذا بلا شك اختلاف جذري بين الإسلام والديمقراطية، ولا يمكن تقريب الديمقراطية من الإسلام إلا بالتخلي عن هذا الوصف الجوهري في الديمقراطية، لكن إذا أمكن التخلي عن هذا الوصف في محاولة التقريب بأن لا يمثل الشعب أية مرجعية في الحكم، فهل يصح أن تسمى باسم الديمقراطية؟!

إننا إذا أردنا أن نقتبس من الآخرين أنظمة وإجراءات إدارية، فلا بأس بذلك مادامت لا تخالف الشرع، وتحقق المصلحة للمسلمين، وبشرط أن تكون بمعزل عن أي قاعدة فكرية مناقضة للشريعة، وأن يتم ذلك بنظر أهل العلم والخبرة الموثوقين.

أما الترويج لمذهب يحمل أبعادًا فكرية خطيرة كالديمقراطية، بحجة أنها مجرد إجراءات، فهذا ما لا يُقبل؛ لأنه يفتح باب شر على المسلمين ينفذ منه العلمانيون.

---

(١) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية، (ص٢٦)، وانظر: تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، صلاح الدين الجورشي، مجلة التسامح، العدد ٢٣، ٢٠٠٨م، (ص٩١).

خامسًا: لا يقبل وصف من يرفض الديمقراطية لمناقضتها للإسلام بأنه مؤيد للاستبداد، والأنظمة القمعية، ونحو ذلك من الأوصاف؛ لأن ذلك الرفض مبني على إدراك للأبعاد الفكرية والفلسفية التي تعتمد عليها الديمقراطية والتي هي مناقضة لأصول الشريعة، كما تقدمت الإشارة.

كما لا يعني ذلك الرفض إنكار ما تحققه الديمقراطية من عدل نسبي إذا قورنت بالأنظمة الاستبدادية القمعية، إضافة إلى ما تتضمنه من مبادئ هي حق في جملتها، مثل:

خضوع الأفراد بالتساوي للقانون، ومثل بعض الحقوق التي كفلتها كحق التعبير عن الرأي، والمشاركة في القرار السياسي، وحق العمل، وغير ذلك، مما لو تأملناه لوجدناه مما وافقت فيه الديمقراطية - في الجملة- الشريعة الإسلامية، وزادت الشريعة بأن وضعت له ضوابط يتحقق بها العدل والمصلحة للفرد والمجتمع، وصلاح أمر الدنيا والآخرة[١].

وأخيرًا.. فإن مقتضى إيمان المسلم بأن الله تعالى قد أكمل هذا الدين، وأتم الشريعة؛ يوجب عليه الاعتقاد بأن شريعة الله تعالى، إذا طُبِّقت على الوجه الصحيح؛ فإن فيها تمام العدل بين الناس، وإحقاق الحق لأهله، سواء كان ذلك مما يتعلق بالأفراد أو الجماعات، وسواء كان ذلك في السياسة أو في غيرها من الأمور.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، (ص٥٠٢).

الفصل الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من القضايا الرئيسية المتعلقة بمفهوم الدولة المدنية

- المبحث الأول: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من التعددية السياسية.
- المبحث الثاني: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الحرية.
- المبحث الثالث: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقليات الدينية.
- المبحث الرابع: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدستور.
- المبحث الخامس: موقف الاتجاه العقلي المعاصر من حقوق الإنسان.

المبحث الأول

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من التعددية السياسية

❑ **المطلب الأول:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية.

❑ **المطلب الثاني:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي من تعدد الأحزاب السياسية في دولة مسلمة.

❑ **المطلب الثالث:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب السياسية في دولة غير مسلمة.

❑ **المطلب الرابع:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية.

المطلب الأول

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية

المعروف عند أهل السياسة والاختصاص أن نشأة الأحزاب السياسية وتأسيسها كان قرينًا للديمقراطية التي نشأت في الغرب، وذلك وفق نظرة المنظومة السياسية المتكاملة، والتي يشكل تأسيس الأحزاب السياسية أحد جوانبها وأركانها الهامة، والتي لا يستقيم بدونها.

وقد «بدأ نظام الأحزاب السياسية في أوائل القرن التاسع عشر في أوربا، وذلك عن طريق جماعات النواب داخل البرلمان أو الأندية الخاصة بين ذوي الاتجاه الفكري والسياسي المشترك، ولم تكن الأحزاب في هذا الوقت تسعى للفوز بالانتخابات بقدر ما كانت تسعى إلى الانتصار بالرأي داخل البرلمان، وكانت تبدأ في التشكيل من خلال أندية إقليمية تضم نواب نفس المنطقة ذوي المصلحة المشتركة والرأي المشترك، وذلك قبل أن تتحول إلى حركة رأي أو مذهب سياسي.

على أن الأخذ بمبدأ الاقتراع العام كان له الأثر الأكبر في الإعلان عن قيام الأحزاب السياسية»[(١)].

وتقوم الأحزاب السياسية على ثلاثة عناصر أساسية، هي:

١- تنظيم سياسي له هيكل معين.

---

(١) سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي وفكر الجماعة الإسلامية، محمد محمد الشافعي، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، (ص١٩ - ٢٠).

٢- أعضاء من الشعب ينتمون إلى هذا التنظيم، والدفاع عن مبادئه.

٣- هدف يتمثل في الوصول إلى الحكم، وممارسة السلطة، لتحقيق مبادئ الحزب، وتنفيذ برنامجه السياسي(١).

ثم إنه نتيجة لمؤثرات كثيرة، وعوامل عديدة؛ انتقلت مفاهيم الأحزاب السياسية ومتعلقاتها إلى العالم الإسلامي والعربي، ونشأت الأحزاب السياسية متعددة المشارب والتوجهات، ومن كل الألوان والأطياف: الإسلامية، والليبرالية والشيوعية والقومية والعروبية وغيرها.

وكان لظهور الأحزاب السياسية وبروزها في العالم الإسلامي أسباب عديدة، من أهمها: سقوط كثير من الدول العربية والإسلامية تحت وطأة الاحتلال الغربي وانتقال الكثير من مفاهيمه ورؤاه السياسية، ونشوء العديد من التيارات التغريبية والتي أخذت بالكثير من القيم الغربية في الفكر والسياسة وغيرها، وظهور الفساد والاستبداد السياسي الذي مارسته كثير من الحكومات العربية المتعاقبة على شعوبها، وغير ذلك من الأسباب.

وحيال ظهور هذه الأحزاب السياسية؛ وقفت التيارات والجماعات الإسلامية العاملة في الساحة مواقف متباينة؛ فقد تعددت آراؤها، وتفاوتت مواقفها، ما بين الرافض لها جملة وتفصيلًا، والمؤيد لها جملة وتفصيلًا، وما بينهما؛ وذلك نتيجة لتباين مواقفها الفكرية والشرعية من نشأة الأحزاب السياسية، وتأسيسها، والمشاركة فيها.

والذي يهمنا في هذا السياق هو معرفة موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر على وجه الخصوص، وذلك لاستكمال الصورة العامة لهذا التيار، واستجلاء مواقفه من تفاصيل قضايا الدولة المدنية. **وفيه مسألتان:**

---

(١) المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، رؤية فقهية معاصرة، مشير عمر المصري، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، (ص١٢٠).

المسألة الأولى: أقوال بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية:

بالتأمل في المواقف العملية لكثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في هذا الباب؛ فإننا على وجه العموم يمكننا الحكم بقبولهم لتأسيس الأحزاب السياسية، وتأييدهم لنشوئها وقيامها، وانخراط الكثير منهم فيها، وارتباطهم بمجالسها ولجانها وعضوياتها، وتعاملهم معها بالقبول والموافقة.

وعلى سبيل المثال؛ فالشيخ راشد الغنوشي هو رئيس حزب النهضة التونسي(١)، والشيخ حسن الترابي هو رئيس حزب المؤتمر الشعبي(٢)، وهذا حزب الوسط الجديد له علاقات متميزة مع كثير من شخصيات هذا التيار في مصر، وغيرها.

وهذه المواقف العملية تؤيدها الرؤية النظرية من أقوال وكتابات كثير من أصحاب هذا الاتجاه.

حيث «يصل غالب المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى أنه لا يوجد دليل ولا نص على تحريم التعددية والحزبية، ولا يوجد نظام بديل لضمان الحريات السياسية إذا تم إلغاء الأحزاب»(٣).

وفيما يلي من السطور استعراض مجمل وسريع لمواقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية.

ابتداءً؛ يرى الشيخ يوسف القرضاوي بأن تأسيس الأحزاب السياسية أمر لا بأس به، وأنه «لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة

---

(١) انظر الموقع الرسمي للشيخ راشد الغنوشي.

(٢) انظر موقع الجزيرة نت.

(٣) انظر: الإسلاميون والمسألة السياسية، مجموعة باحثين، (الإسلام وحقوق الإنسان)، محمد عبد الملك المتوكل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص١٠٨).

الإسلامية؛ إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص».

ويزيد على ذلك بأن «هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا، أو: لِمَ؟ كما دلّ على ذلك قراءة التاريخ، واستقراء الواقع»[(١)].

ويرى الشيخ القرضاوي أن «كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران أساسيان:

١- أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة، ولا تُعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة.

٢- أن لا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته، أيًّا كان اسمها وموقعها.

فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، أو في الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام: عقيدته، أو شريعته، أو قرآنه، أو نبيه عليه السلام»[(٢)].

ويستدل الشيخ لهذا الأمر بقاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب)، وحيث إن مقاومة الظلم أمر واجب، ولا يمكن مقاومة ظلم الدول والحكومات إلا من خلال الأحزاب؛ فإن تأسيس هذه الأحزاب يصير واجبًا... مؤكدًا على أن «تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف، وما لايتم الواجب إلا به؛ فهو واجب»[(٣)].

---

(١) فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص١٤٨)، وانظر موقع الشيخ القرضاوي.

(٢) فقه الدولة، (ص١٤٨).

(٣) فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص١٤٩).

ويوضح لنا الشيخ المقصود من هذه الأحزاب السياسية المتعددة، مبينًا أن «التعدد الحزبي داخل الدولة الإسلامية، ليس معناه أن تتعدد الأحزاب والتجمعات بتعدد أشخاص معينين، يختلفون على أغراض ذاتية. . .

إنما التعدد المشروع هو تعدد الأفكار والمناهج والسياسات، يطرحها كل فريق مؤيدة بالحجج والأسانيد، فيناصرها من يؤمن بها، ويرفضها من يرى الصلاح والأصلح في خلافها.

وأخيرًا يقيس الشيخ يوسف القرضاوي تعدد هذه الأحزاب بتعدد المدارس الفقهية، حيث يرى بأن «تعدد الأحزاب في مجال السياسة: أشبه شيء بتعدد المذاهب في مجال الفقه»[١].

وأما الشيخ راشد الغنوشي فيرى أولًا بأن «تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافية واجتماعية هو السبيل الأمثل، إن لم يكن الأوحد لتقوية جانبه في مواجهة السلطة إن جارت»[٢].

ويقول بأن «تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر»، مستدلًّا بقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلا بتربية الناس وتنظيم جهودهم للاستكفاء»[٣].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث يرى ضرورة تعدد الأحزاب، ويسوق في كتابه «الحريات العامة في الإسلام»: المبدأ الخامس من مبادئ الحكم الإسلامي الرشيد[٤]، أن تعدد الأحزاب ضرورة محتمة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب، وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبدًا.

---

(١) انظر: نفس المصدر السابق، (ص١٥١).

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٢٩٨).

(٣) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٣٠٠).

(٤) نقلًا عن كتاب تصحيح المسار لزيد الوزير، انظر الحريات (ص٣٥١).

وبعد تأكيده حرية تكوين الأحزاب وأهميتها، يحاول توضيح مهامها في الدولة المسلمة، والأدوار المنوطة بها(١).

أما الأستاذ فهمي هويدي، وفي إجابته على سؤال: لماذا ينبغي أن يقوم الحزب الإسلامي؟ فيقول: «لدينا في هذا الصدد مجموعة من الحجج والأسانيد»، ومما ذكره:

١- لأن هناك واقعًا اجتماعيًّا تعيشه أمتنا لا سبيل للاستجابة إليه إلا بإتاحة الفرصة لمثل هذا الحزب.

٢- لأن هناك واقعًا عقديًّا يستلزم ذلك، فهو لا بد أن يعرض مشروعه السياسي بأسلوب مناسب، والصيغة الحزبية توفر هذا الأسلوب.

٣- أن الاشتغال بالعمل السياسي هو جزء من الالتزام السياسي عند المسلمين.

ثم يذكر أسبابًا أخرى تتركز على الوضع الداخلي المصري(٢).

ويذهب محمد عمارة في كتابه «التعددية» إلى ما هو أبعد من مجرد القول بتأسيس الأحزاب السياسية، حيث يرى أن تأسيس وتعدد هذه الأحزاب نشأ مبكرًا مع بدايات الإسلام الأولى، ومع تأسيس المسجد النبوي، على صاحبه أفضل الصلاة والتسليم. ويقول: «لقد وسع (جامع التصديق) بما جاء به الرسول ﷺ هذه التعددية السياسية، التي مثلت في التاريخ الإسلامي أقدم وأطول ألوان التعددية، وأكثرها حِدّة في هذا التاريخ»(٣).

وأما الشيخ - محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - فهو في سياق حديثه عن الاستبداد السياسي

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٣٢٨).

(٢) انظر: الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، طبعة أولى، ٩٣م، (ص٢٧٢- ٢٧٥).

(٣) التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، ٩٧م، (ص١٤- ١٥).

- الذي تمارسه بعض الحكومات - يرى ابتداءً أن «الحكم الاستبدادي تهديم للدين وتخريب للدنيا، فهو بلاء يصيب الإيمان والعمران جميعًا..، ومن هنا حكمنا بأن الوثنية السياسية حرب على الله وحرب على الناس»[١].

وبناءً على مجمل كتاباته، فقد تردد الشيخ في هذا الموضوع والذي «يبدو أن الشيخ الغزالي يميل لتأييد الأسلوب المنظم في المشاركة السياسية، أي أن تكون المشاركة من خلال تنظيمات معينة، مثل الأحزاب السياسية.

ويظهر هذا أيضًا من خلال تأييده للمعارضة السياسية المنظمة، حيث إن المعارضة تعني في جوهرها المراقبة والمساءلة.

إضافة إلى تأييده التعبير عن اتجاهات معينة في إطار الأحزاب السياسية»[٢].

ويرى عبد الحميد الأنصاري[٣] أن المبادئ الإسلامية العامة الملزمة، كالشورى والعدالة والمساواة والحرية، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ يصعب تحقيقها وحمايتها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية.

وعليه فالنظام الحزبي هو التجسيد العصري لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو فوق كل ذلك يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها، وأن تدافع عن مصالحها، ويحقق الحل لمشكلة مزمنة وهي: (كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم - خوف الفتنة - وبين وجوب كلمة الحق)، وهو نظام يوفر الانتقال السلمي للسلطة وما على المواطن المحكوم إذا شعر بالجور والانحراف

---

(١) الإسلام والطاقات المعطلة، محمد الغزالي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، طبعة رابعة، ١٩٨٣م، (ص٥٠).

(٢) الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص١٥٨).

(٣) مدرس الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر.

إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة[١].

فهذه أبرز آراء أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في مسألة تأسيس الأحزاب السياسية، والمشاركة فيها.

وسيتضح لنا المزيد من آرائهم ومواقفهم تجاه هذه المسألة عند الحديث عن تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة وفي غير المسلمة بإذن الله تعالى؛ لأن القول بجواز تعدد الأحزاب السياسية هو قول بمشروعية تأسيسها وزيادة.

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية:

وبناءً على ما تقدم من المنقولات، فإن أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يؤيدون تأسيس الأحزاب السياسية وإنشاءها ابتداءً، ويسوقون لذلك جملة من المبررات، والتي من أهمها:

١- أنه لا يوجد مانع شرعي من تأسيس الأحزاب السياسية، وحيث إن المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص في ذلك، فيكون الأصل هو الإباحة.

٢- أن تأسيس الأحزاب واجب شرعي؛ لأنه لا يمكن تحقيق مبدأ المحاسبة إلا من خلالها، وما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب.

٣- أن هذه الأحزاب وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة، وردها إلى سواء الصراط، فلا يمكن الاحتساب، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف؛ إلا من خلال هذه الأحزاب.

٤- تعدد هذه الأحزاب نظير تعدد المدارس والمذاهب الفقهية، وحيث أقرت الأمة على مختلف عصورها هذه المذاهب، فالأحزاب مثلها.

---

(١) انظر: الإسلاميون والمسألة السياسية، مجموعة باحثين، (الإسلام وحقوق الإنسان)، محمد عبد الملك المتوكل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص١٠٨).

٥- تكوين الأحزاب السياسية قد جاء فيه أمر مباشر، استدلالًا بقول الله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ [آل عمران: ١٠٤].

٦- أن ثمة واقعًا اجتماعيًّا تعيشه أمتنا لا سبيل للاستجابة إليه إلا بإتاحة الفرصة لمثل هذه الأحزاب.

٧- أن هناك واقعًا عقديًّا يستلزم ذلك، فالمسلم لا بد أن يعرض مشروعه السياسي بأسلوب مناسب، والصيغة الحزبية توفر هذا الأسلوب.

٨- أن الاشتغال بالعمل السياسي (ومنه تأسيس الأحزاب السياسية)؛ هو جزء من الالتزام السياسي عند المسلمين.

٩- أن البدايات الأولى للدولة الإسلامية، في عهد النبي ﷺ، شهدت تأسيس ما يشبه الأحزاب السياسية المعاصرة.

١٠- أن الحكم الاستبدادي الانفرادي هو تهديم للدين، وتخريب للدنيا، وأن البديل الصحيح له قيام الحزب السياسي.

هذه أبرز الأمور التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي في بيان موقفهم من التأييد والمساندة، لقيام وتأسيس الأحزاب السياسية.

وسيأتي مزيد بيان لموقفهم من تعدد الأحزاب السياسية في دولة مسلمة أو غير مسلمة، فيما يلي من المطالب بعون الله تعالى.



المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة

تواترت النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية على تأكيد وحدة الأمة، وأنها أمة واحدة، وأن المؤمنين المنضوين تحت لوائها إخوة متوادون متحابون، متعاطفون متضامنون، وأن أيديهم بأيدي بعضهم على الحق، وهم على من عداهم.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: **«مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»**(١)، وقال عليه الصلاة والسلام: **«المؤمنُ للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا وشبّك بين أصابعه»**(٢).

وكما أمرنا الله تعالى بذلك، وحثنا عليه رسول الله ﷺ؛ فقد جاءت النصوص بتحريم الفرقة والتنازع، والتحذير من الاختلاف والتفرق، والنهي عن مشابهة أهل الكتاب الذين كانت تلك حالهم، فقال جل ذكره: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الافتراق الذي وقع في اليهود والنصارى، وأنه واقع في هذه الأمة، وكان ذلك على

---

(١) رواه البخاري (١٠/ ٤٥٢)، ومسلم (١٦/ ٢١٠).

(٢) رواه البخاري (١٠/ ٤٦٤)، ومسلم (١٦/ ٢١٠).

سبيل الذم والتحذير، فقال عليه الصلاة والسلام: **«افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»**[١].

وحيث كانت وحدة الأمة بهذه المكانة من الأهمية؛ فقد جعل النبي ﷺ لها إمامًا واحدًا، وجماعة واحدة، وحذر من تمزيق هذه الجماعة، وتشتيت شملها، وتفريق كلمتها.

بل أمرنا عليه الصلاة والسلام باتخاذ موقف حازم ممن أراد الفرقة والافتتات، حتى لو لزم الأمر قتالًا، تحقيقًا لهذا المبدأ العظيم؛ فقال ﷺ: **«من جاءكم وأمركم على رجل واحد، يريد أن يفرق جماعتكم، فاضربوا عنقه بالسيف كائنًا من كان»**[٢].

ومذهب جماهير المسلمين من أهل السنة والجماعة وغيرهم قديمًا وحديثًا أنه لا يجوز تعدد الأئمة في زمن واحد وفي مكان واحد.

قال الماوردي: «إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه»[٣].

وقال النووي: «اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد»[٤].

وهؤلاء القائلون بالمنع على مذهبين:

أ- قوم قالوا بالمنع مطلقًا سواء اتسعت رقعة الدولة الإسلامية أم لا، وهذا قول

---

(١) أخرجه أبو داوود (٢/ ٥٠٣)، والترمذي(٣/ ٣٦٧)، وابن ماجه(٢/ ٤٧٩)، وابن حبان (١٨٣٤)، وقال عنه الترمذي: (حسن صحيح)، وقال الحاكم: (صحيح على شرط مسلم)؛ ووافقه الذهبي، وقال الألباني: (فيه نظر)، وأخرجه في السلسلة الصحيحة برقم (٢٠٣). وصحيح الجامع برقم (١٠٨٣).

(٢) رواه مسلم برقم (١٨٥٢).

(٣) الأحكام السلطانية، (ص٩).

(٤) شرح صحيح مسلم للنووي، (١٢/ ٢٣٣).

أكثر أهل السنة والجماعة، بل زعم النووي اتفاق العلماء عليه[١].

ب- وهناك من قال بالمنع إلا أن يكون هناك سبب مانع من الاتحاد على إمام واحد، ويقتضي هذا السبب التعدد، ففي هذه الحالة يجوز التعدد[٢].

ولهذه المسألة تفصيل ليس هذا موضع بسطه، لكن تمت الإشارة إليه لارتباطه بمسألة تعدد الأحزاب.

وحيث إن بحثنا حول تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة؛ كان لا بد من التأكيد على هذا الأصل الشرعي، كمقدمة بين يدي الحديث.

وباستصحاب ما تقدم من الأصل الشرعي، لعلنا فيما يلي من السطور نستطلع موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر حول تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة. وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب السياسية:

تقدم معنا موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تأسيس الأحزاب السياسية، واتفاقهم على مشروعية ذلك، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تواترت عباراتهم تأكيدًا على جواز ومشروعية تعدد تلك الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة، ومشروعية تنوعها، بل ذهب بعضهم إلى وجوب ذلك، وأنه لا مجال لإقامة كثير من شعائر الإسلام اليوم إلا من خلال هذه الأحزاب كما يقولون، وفيما يلي بعض من آرائهم وأقوالهم بهذا الخصوص.

١- الشيخ راشد الغنوشي أسهب في الحديث حيال هذا الموضوع، بل له نظرية متكاملة بهذا الخصوص صاغها في كتابه «الحريات العامة في الإسلام»، ويمكن تتبع الخطوط العامة التي وضعها في هذا الكتاب من خلال الأمور التالية:

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) انظر موقع الدرر السنية.

أ - فمن حيث البداية يرى بأن «الأمة مدعوة دينيًّا إلى القيام بواجب الرقابة العامة فُرادى وجماعات من خلال المساجد وهي مؤسسات شعبية لا سلطان للدولة عليها، ومن خلال كل وسائل التعبير الأخرى كالصحف.

ب - ويرى أن إنشاء الأحزاب تعبير مباشر عن سلطة الرأي العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يحتاج إلى إذن الحاكم»[١].

وحيث إن شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بما فيه الإنكار العام على الدولة)، وغيره من الواجبات الشرعية لا يمكن القيام بها بشكل فردي؛ فحينئذٍ يصبح «تعدد الأحزاب ضرورة محتمة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب، وواضح أن العدل والحرية لا يوجدان في نظام الحزب الواحد أبدًا»[٢].

ج - وعنده أن هذه الأحزاب لها وظائف مهمة داخل الدولة الإسلامية، ومهمات تنظيمية وتربوية، مبينًا أن من مهامها:

«تنظيم الجماهير، وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطّمت عليها الشورى الإسلامية؛ إذ بسبب بساطة المجتمع، وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء، فضلًا عن روح العصر الإمبراطورية السائدة؛ ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة (البيعة)، وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلطة التي تسلمها (الأمير) ليصنع بها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كاف من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد، والقبائل) كفيل إذا أساء الوكيل التصرف في ما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة»[٣].

---

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص (٣٢٩).

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٣٥١).

(٣) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (ص٢٩٦) بتصرف.

د - وفي إطار التعددية السياسية عنده أيضًا لا يرى بأسًا في قيام الأحزاب غير الإسلامية داخل الدولة المسلمة؛ لعدم وجود الإجماع على حظرها. فيقول: «ولا يعني هذا أن قيام أحزاب على غير أساس الإسلام في الدولة الإسلامية محظور بداهة، فمن الناحية النظرية المبدئية ليس ذلك إجماعًا لدى المعاصرين»(١).

هـ - ثم يؤكد أن هذه الأحزاب غير المسلمة لها الحق في التأسيس والمشاركة في الحياة السياسية، وأنه «يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية أن تنشأ في الدولة الإسلامية بشرط الولاء للدولة الإسلامية، لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب... مشروع الحضارة الإسلامية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣]»(٢).

و - بل وأعجب من ذلك أنه يرى ضرورة الدفاع عن تلك الأحزاب غير المسلمة (علمانية كانت أو شيوعية أو غيرها) فيما لو تعرضت لأي تجاوز سياسي أو قانوني، وعلى سبيل المثال؛ فحينما قامت الحكومة الأردنية بحظر الحزب الشيوعي الأردني، وحزب البعث؛ أصدرت جبهة العمل الإسلامي بيانًا في (لندن/ ١٨ ديسمبر/ ١٩٩٢م) استنكرت فيه صنيع الحكومة الأردنية؟!، ومما جاء في ذلك البيان:

«لماذا اعتُرف بتنظيمات ذات توجهات إيديولوجية مختلفة مثل جبهة العمل الإسلامي، وأقصيت تنظيمات أخرى مثل الحزب الشيوعي وحزب البعث بحجج لم تبدُ مقنعة، نحن ضحايا الإقصاء لا يمكن لنا إلا أن ندافع عن حرية الجميع وربما خصومنا قبل أصدقائنا»(٣).

هذه أبرز الخطوط العامة لدى الغنوشي في موقفه الداعم والمؤيد لتعدد

---

(١) نفس المصدر السابق، (ص٢٩٤).

(٢) نفس المصدر السابق، (ص٢٩٣).

(٣) نفس المصدر السابق، (ص٣٥٥).

الأحزاب السياسية (المسلمة وغير المسلمة) داخل إطار الدولة المسلمة.

٢- ويرى الأستاذ محمد عمارة في معرض حديثه عن المرتدين أنه «ولألوان أخرى، غير (التعددية الدينية)، ضم جامع الأمة واحتضنت وحدتها، فمِن الذين آمنوا مَن عاد إلى الكفر بعد الإيمان، لكن لأن سلاحه في الخروج على الإيمان الديني كان (الكلمة) وليس (السيف)؛ فلقد وسعت الوحدة السياسية للأمة هذا اللون من الانشقاق الديني، لأن أصحابه قد حافظوا على جامع الوحدة السياسية لرعية الأمة، فهم قد شقوا جامع الوحدة الدينية مع الجماعة المؤمنة، بعد أن استظلوا بظلاله، لكنهم أبقوا - ببقائهم في دائرة الفكر والجدل الديني- على رابط وجامع الوحدة السياسية للأمة والرعية»[1].

٣- ويتجه بعضهم إلى أن اجتماع الصحابة ﷺ في السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ؛ كان نوعًا من الإقرار والعمل بـ (التعددية السياسية)، حيث يقول: «كان اجتماع السقيفة لاختيار أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خليفة للمسلمين اجتماعًا شبه حزبي، يعبر عن مفهوم الفكر السياسي الإسلامي، حيث كانت الحريات التي تتمتع بها المجموعتان أو الحزبان اللذان يريدان الفوز بالخلافة حريات حقيقة تعبر عن جوهر النظام السياسي الإسلامي، فالديمقراطية الإسلامية ديمقراطية حقيقية، أساسها الحرية التي يكفلها النظام السياسي الإسلامي للفرد.

فالفرد في النظام الإسلامي يتمتع بحرياته المدنية، وحرياته في اختيار السلطة التي تحكمه، وحرياته في تكوين الأحزاب في ظل القوانين الإسلامية»[2].

ويرى هؤلاء في هذا السياق بأن «الديمقراطية الإسلامية تتميز عن الديمقراطية الليبرالية الغربية في أنها تسمح لجميع التيارات الموجودة في المجتمع بتكوين

---

(١) التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م، (ص٩- ١٠).

(٢) النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، محمد الجوهري حمد الجوهري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م، (ص١٤٤).

أحزاب تعبر عن فكرها؛ حتى وإن كانت أحزابًا كل أعضائها من ديانة غير إسلامية، كما أن الأحزاب التي يطلق عليها أحزاب علمانية في البلاد الإسلامية تستوعبهم الديمقراطية الإسلامية، وتسمح بوجودهم في ظل بيئة ثقافية دينية إسلامية»[١]. ويذهب الجوهري إلى أن مثل هذه التعددية السياسية تولد تحديًا يؤدي إلى تجدد الفكر الإسلامي، فـ«وجود العلمانيين أفرادًا وأحزابًا هو ليس فحسب ضمانًا لحقوق الإنسان والمواطن العلماني في نظام إسلامي ديمقراطي؛ وإنما هو أيضًا تحدٍّ للفكر الإسلامي كي يجدد نفسه، ويتجاوب مع حاجات المجتمع المعاصر»[٢].

مؤكدين على أن منع هذه الأحزاب العلمانية وغيرها من المشاركة السياسية يتنافى مع اختيار الناخبين الذي هو فوق كل اعتبار، مؤكدًا أن «رفض العلمانيين والأحزاب العلمانية في الدولة الإسلامية المعاصرة، وعدم السماح لهم بمباشرة حقوقهم السياسية؛ مرفوض في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مؤكدًا أن نجاح الأحزاب العلمانية يرجع لاختيار الناخبين، فهم الذين يقررون من هم أحق بتمثيلهم في مجلس الشورى، ولا يخضع وجود هذه الأحزاب لسلطة فوقية أو إرادة فردية تحت أي ظرف من الظروف»[٣].

٤- ويذهب محمد عثمان[٤] إلى أن الفكر الإسلامي في القرن الجديد أمامه مسؤوليات عديدة، وفي مقدمتها الحريات بمختلف أنواعها، وذلك من خلال «صياغة إسلامية لمقتضيات العصر وقضاياه على هدى الإسلام، ووفقًا لمناهجه

---

(١) نفس المصدر السابق (١٤٤).

(٢) نفس المصدر السابق (١٥١).

(٣) انظر: النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، محمد الجوهري حمد الجوهري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م، (ص١٥٣).

(٤) محمد فتحي عثمان: (١٩٢٨- ٢٠١٠م)، مفكر إسلامي، صاحب كثير من النظرات التجديدية القرآنية، وله الكثير من الأعمال معظمها بالإنكليزية، ويعتبر أهم أعماله (الفكر الإسلامي والتطور).

وأساليبه: حقوق الإنسان، وحرياته العامة، وفي مقدمتها حرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع وما ينبثق عنها ويترتب عليها، وحرية إقامة الجمعيات، ومنها الأحزاب..»[١].

٥- وأما الأستاذ جمال البنا[٢] فهو يرى أن «الذين يرون أن المجتمع الإسلامي الأمثل هو المجتمع الذي لا يوجد فيه إلا إمام واحد، وفكر واحد، وحزب واحد؛ يقودون أتباعهم إلى نفق مظلم، ويؤخذون بفكر نظري يناقض طبيعة الأشياء، ولو قُدّر لهم الانتصار لجنوا على بلادهم أعظم الجنايات، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا.

وعنده أن هؤلاء لا يختلفون في شيء عن جماعة أخرى تقيم مجتمعًا أحاديًّا، لأن حديثًا - الله أعلم به- يقطع بأن فرقة واحدة هي الناجية من الفرق السبعين التي ستختلف عليها الأمة..»[٣].

٦- وهذا الأستاذ جمال الدين عطية[٤] يقول مقررًا تعدد الأحزاب: «إننا أولًا نسلم بأن الدولة الإسلامية يجب أن يكون فيها من الأنشطة الحزبية والسياسية ما يسمح بوجود عدد من الأحزاب.

ثم يقسّم هذه الأحزاب إلى نوعين: **أحدهما:** أحزاب تعمل في إطار الفكرة

(١) انظر: المسلمون والعصر، مجموعة باحثين، (الفكر الإسلامي ومسؤوليات قرن جديد)، محمد فتحي عثمان، يصدر عن مجلة العربي، الكتاب الرابع عشر، ١٩٨٧م، (ص٣٦) بتصرف.

(٢) جمال البنا: مفكر إسلامي مصري، ولد في ١٩٢٠م، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان، إلا أنه يختلف مع فكر هذه الجماعة، من مؤلفاته: ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد، ديمقراطية جديدة.

(٣) التعددية في مجتمع إسلامي، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، (ص٥٠).

(٤) جمال الدين عطية: مفكر إسلامي مصري، مستشار أكاديمي في المعهد العالي للفكر الإسلامي (واشنطن)، من مؤلفاته: تجديد الفقه الإسلامي، نحو تفعيل مقاصد الشريعة.

الإسلامية العامة. والنوع الثاني: أحزاب تعمل خارج الفكرة الإسلامية العامة.

وفي نقاشه لمن لا يرون جواز غير الأحزاب الإسلامية يقول: «البعض يرى أنه في ظل الدولة الإسلامية لا يجوز أن تكون هناك أحزاب إلا من النوع الأول، وأنه بمجرد قيام الدولة الإسلامية، فلا يجوز السماح بأحزاب أخرى علمانية أو اشتراكية أو غير ذلك.... وأنا أرى في هذه التفرقة نوعًا من الانتهازية التي لا يجوز أن يكون عليها الإسلاميون؛ بمعنى أننا كما أننا نستفيد من الحرية المعطاة لمختلف الأحزاب حتى ندعو إلى فكرتنا.. كذلك يجب أن نسمح - في حالة وصول الفكرة الإسلامية إلى الحكم - ببقاء الأحزاب الأخرى تمارس نشاطها.

وأخيرًا يصف تعدد الأحزاب الإسلامية بأنه يشابه ما كان في تاريخنا الإسلامي حيث كانت هناك مذاهب كثيرة، منها ما قام على أساس العقيدة، كما أنه كانت هناك عدة مذاهب فقهية كان أساس الخلاف فيها في الفروع، فكما كان هذا الأمر مقبولًا في الماضي، فطبيعي أن يكون هذا الأمر مقبولًا في الحاضر كذلك، وأن يسمح بقيام أكثر من تجمع سياسي إسلامي»[1].

٧- وأما الأستاذ لؤي صافي[2] فهو ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى، وهي الزاوية التاريخية التي تشير إلى أهمية التعددية السياسية، مؤكدًا أن «التجربة التاريخية للأمة الإسلامية لا تنفي إمكانية قيام وحدة سياسية، لكنها تشير إلى أهمية قيام الوحدة؛ انطلاقًا من وعي جماهيري شعبي، عبر عملية بناء الوعي الإسلامي ضمن القاعدة الشعبية، والانطلاق نحو بناء المؤسسات السياسية.

وبتعبير آخر: إن الوحدة المستقبلية يجب أن لا تتبع نسق الانتشار أحادي المركز

---

(١) انظر: التعددية: مدخل وإطار للبحث، جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٥، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣، (ص٥- ١٧).

(٢) لؤي صافي: مفكر إسلامي سوري، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، نائب رئيس جمعية علماء الاجتماع المسلمين في الولايات المتحدة وعضو مؤسس في مجلس مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، من مؤلفاته: العقيدة والسياسة، وإعمال العقل، وغيرها.

الذي حكم انتشار الحركة الإسلامية الأولى . . فالنسق الذي اتخذه المد الإسلامي الأول كان النسق الوحيد الممكن ضمن الظرف التاريخي المساوق لنزول الرسالة الخاتمة.

أما اليوم، فإن نسق الانتشار الأفضل لإعادة الروح الإسلامية للأمة هو نسق متعدد المراكز، وبالتالي فإن الوحدة المستقبلية للأمة لن تأتي في تقديرنا من انتشار مركز واحد، بل من انتشار متساوق لمراكز متعددة»[١].

٨ - وفي الختام يؤكد الشيخ القرضاوي بأنه لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية؛ إذا المنع الشرعي يحتاج إلى نص ولا نص.

مشيرًا إلى أن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين، وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا، أو: لِمَ؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ، واستقراء الواقع.

ثم يقول: إن تكوين هذه الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها، وردها إلى سواء الصراط، أو إسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الاحتساب على الحكومة، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف، وما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب»[٢].

هذه بعض الآراء لبعض شخصيات الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في مشروعية تعدد الأحزاب في الدولة المسلمة.

---

(١) انظر: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، لؤي صافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، (ص١١٢) بتصرف.

(٢) انظر: فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص١٤٧- ١٤٩).

المسألة الثانية:

الخطوط العامة لموقف التيار العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة:

وهكذا نلحظ وبكل جلاء أن موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي يدور على الأمور التالية:

١- القول بجواز أو وجوب أو ضرورة تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة وذلك بحسب اختلاف وتعدد وتنوع عباراتهم.

٢- أن تعدد الأحزاب في الدولة المسلمة ليس مقتصرًا على الأحزاب الإسلامية، بل يشمل الأحزاب الإسلامية، والعلمانية، والشيوعية، وغيرها.

٣- أن هذه الأحزاب يسمح لها بالتأسيس ابتداءً، والمشاركة في الحكومة وإدارة شؤون الدولة المسلمة، مهما كانت طبيعة توجهات هذه الأحزاب.

٤- أن لهذه الأحزاب الحرية الكاملة والمطلقة في الدعوة إلى مبادئها ومفاهيمها، مهما كانت هذه القيم والمفاهيم، حتى ولو كانت إلحادية.

٥- أن الحكم والفيصل في قبول أو ردّ هذه الأحزاب إنما هو الوعي الجماهيري، واختيار القاعدة الشعبية، وليس أي شيء آخر.

هذه هي الخطوط العامة في موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب في الدولة المسلمة.

المسألة الثالثة:

المبررات والتعليلات التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

وفي سبيل تأييد هذا الموقف والتوجه؛ يجعلون لذلك جملة من التبريرات والتعليلات، التي يمكن استقراؤها مما تقدم، والتي من أهمها:

١- هذه الأحزاب المتعددة تمثل تعبيرًا مباشرًا عن الرأي العام، ومنبر من منابر

القاعدة الشعبية لعموم أفراد المجتمع، ومنع تعدد هذه الأحزاب يتنافى مع اختيار الناخبين الذي له الاعتبار.

٢- تعدد الأحزاب يحقق الاحتساب على الحكومة، ومنعها من التعدي، من خلال القيام بواجب الرقابة العامة على الحكومة، ومتابعتها بشكل منظم.

٣- القيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالشكل المتكامل (وفق مفهومهم)؛ لا يتأتى إلا بلجان مختصة كالأحزاب السياسية.

٤- لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة المسلمة؛ لعدم وجود نص بهذا الخصوص.

٥- لا يوجد إجماع لدى المعاصرين على تحريم هذه الأحزاب؟!

٦- اجتماع الصحابة ﵃ في السقيفة بعد وفاة النبي ﷺ نموذج للتعددية السياسية، وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم.

٧- أن المرتدين (في عهد أبي بكر الصديق ﵁) والذين لم يستخدموا السلاح؛ قد شقّوا جامع الوحدة الدينية، ولكنهم - في نفس الوقت- حافظوا على رابط وجامع الوحدة السياسية للأمة والرعية.

٨- تعدد الأحزاب الإسلامية يشابه تعدد المذاهب الفقهية، والمذاهب الفقهية، وكل هذه المذاهب كانت حاضرة في التاريخ الإسلامي.

٩- تعدد هذه الأحزاب (بما فيها غير المسلمة) تساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب.

١٠- أن هذه الأحزاب تقوم بمهمات تنظيمية، ومهمات تربوية داخل المجتمع المسلم، مما يؤكد أهميتها.

١١- العدل والحرية مطلبان مهمان؛ ولا يمكن تحقيقهما من خلال نظام الحزب الواحد، وحينئذٍ يصبح تعدد الأحزاب ضرورة محتمة.

١٢- فتح المجال لهذه الأحزاب كلها، وإتاحة الفرصة لها؛ يتوافق مع مبدأ الحرية، والتي هي مقصد أساسي، ومطلب مهم لدى هذا التيار.

١٣- التعددية السياسية تولد تحديًا يؤدي إلى تجديد الفكر الإسلامي ليتجاوب مع حاجات المجتمع المعاصر.

١٤- المنادون بإمام واحد، وفكر واحد، وحزب واحد؛ يأخذون بفكر نظري يناقض طبيعة الأشياء.

١٥- أن نسق الانتشار الأفضل لإعادة الروح الإسلامية للأمة هو نسق متعدد المراكز، وليس نسقًا أحاديًا كما كان في التجربة الأولى.

١٦- أخيرًا... تعدد الأحزاب ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد معين، أو فئة معينة بالحكم.

تلك هي أبرز مبررات والتعليلات التي ساقها أصحاب هذا الاتجاه في تأييدهم لتعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة.

الموقف من تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية:

الحديث هنا عن الدولة الإسلامية التي يحكمها حاكم مسلم يقيم شريعة الله تعالى على وجه العموم في أمور الحكم والسياسة، فهذه الدولة المسلمة هل يجوز أن تتعدد فيها الأحزاب السياسية؟ فهذا هو موطن البحث.

ولكي تتضح الصورة لابد من الأخذ بعين النظر أن هذه الأحزاب على نوعين، أحدهما: الأحزاب الكافرة، وهي الأحزاب التي تتنافى مع شريعة الإسلام، سواءً كانت أحزابًا يهودية أو نصرانية أو على أي ديانة ضالة، أو كانت أحزابًا علمانية لا تقيم للدين أهمية ولا وزنًا.

والنوع الثاني: الأحزاب الإسلامية، وهي التي تتبنى الإسلام في قيامها، وترفع رايته، وتسعى لنصرته، على ما بين هذه الأحزاب الإسلامية من تفاوت في الالتزام بأحكام الإسلام وتعاليمه، والتقيد بالضوابط الشرعية في العمل السياسي بمعناه

العام والشامل.

أولًا: تعدد الأحزاب الكافرة: سواءً كانت علمانية أو نصرانية أو يهودية أو شيوعية أو غيرها من ألوان وصنوف الأحزاب الكافرة، التي تتخذ غير الإسلام منهجًا لها ودستورًا تقوم عليه.

فهذه الأحزاب الكافرة لا يجوز إقرارها، ولا الاعتراف بها أو بشرعيتها، ولا فتح المجال لها بأي شكل من الأشكال، وتحت أي مبرر أو ذريعة داخل الدولة المسلمة.

ولا ينبغي أن يكون هذا محل خلاف بين العاملين في الحقل الإسلامي، وذلك ينبني على الأصول التالية:

١- أن هذه الأحزاب وجهٌ من وجوه الكفر، وصوت معبر لهذا الكفر، أيًا كان نوعه أو لونه، وبالتالي فإن إقرار هذه الأحزاب هو نوع رضى وإقرار بهذا الكفر، والله ﷻ نهانا عن مجرد الجلوس في المجالس التي نسمع فيها الكفر، فكيف بإقرار هذا الكفر وتمثيله بحزب يدافع وينافح عنه، فقال سبحانه: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾ [النساء: ١٤٠].

وقال عليه الصلاة والسلام: **«إن الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيرونه أوشك الله أن يعمهم بعقابه»**[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: **«فكل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة يجب جهادها حتى يكون الدين كله لله، باتفاق العلماء»**[(٢)].

٢- إعطاء الحرية للأحزاب العلمانية الكافرة، والاعتراف بشرعيتها؛ يؤدي إلى

---

(١) رواه الإمام أحمد وغيره، صحيح الجامع الصغير برقم (١٩٧٤).

(٢) مجموع فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٣٥٧).

فتنة العباد عن دين الله تعالى، وصدهم عنه، وإظهار للفساد في البر والبحر[(١)].

والله ﷻ يقول: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: الآية ١٩١]، وأي فتنة أعظم من أن تتاح الفرصة لتلك الأحزاب الكافرة أن تعلن كفرها، وتدعو الناس إليه، وتزينه لهم، وتنشره بينهم.

والناظر في تجارب الدول على مرّ التاريخ يرى من ذلك العجب العجاب، والله المستعان.

٣- أن تعدد هذه الأحزاب الكافرة في الدولة المسلمة من أعظم أسباب الفرقة والاختلاف والتناحر، ونشوء الأحقاد والعداوات، سيما مع كونها كافرة لا تنضبط ولا تلتزم بآداب الإسلام وأخلاقه، والله ﷻ نهانا عن ذلك كله بمثل قوله جل وعلا: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: الآية ١٠٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٤٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٩].

وفي الحديث الصحيح قال عليه الصلاة والسلام: **«إن الله يرضى لكم ثلاثًا: فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا.. الحديث»**[(٢)].

وغيرها من النصوص الشرعية التي تدعو إلى الإتلاف والوحدة، والتكاتف والتعاضد، وتنهى عن الاختلاف والفرقة.

ثانيًا: تعدد الأحزاب المسلمة في الدولة المسلمة: وهذه المسألة أخف من سابقتها، لأن هذه الأحزاب مسلمة وترفع راية الإسلام، وتسعى لنصرته، وإن تباينت واختلفت الطرق والوسائل، وتقدير المصالح والمفاسد بينها.

---

(١) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبدالمنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص (٤٧).
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٧١٥).

والمتأمل في عموم النصوص الشرعية، ومقاصد الشريعة الكبرى، يجد أن هذه الأحزاب المسلمة داخل الدولة الإسلامية أمر غير مقبول، ولا يتناسب مع الوحدة الإسلامية التي جاءت بها رسالة الإسلام. ومما يؤيد هذا القول:

١- النصوص الشرعية من القرآن والسنة التي تدعو إلى الوحدة، وتنهى عن الفرقة، وتحذر من الاختلاف، بل وتجعل الفرقة والاختلاف من سمات الكفار وخصائصهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقوله سبحانه: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: ٣١، ٣٢]، وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٤٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٩]، وغيرها من الآيات الدالة على هذا المعنى العظيم.

وفي «صحيح مسلم» أنه عليه الصلاة والسلام قال: **«إن الله يرضى لكم ثلاثًا، وذكر منها: وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا»**(١)، وقال عليه الصلاة والسلام: **«الجماعة رحمة، والفرقة عذاب»**(٢)، وقال عليه الصلاة والسلام: **«يد الله مع الجماعة»**(٣)، وغير ذلك من الأحاديث المتواترة في هذا المعنى.

ولا شك أن تعدد الأحزاب وفق المعنى الديمقراطي المعروف من أهم أسباب الاختلاف والفرقة، بل الواقع يشهد بأن هذه الأحزاب يسعى بعضها لإسقاط بعض، بذكر عيوبهم، وتتبع سقطاتهم وزلاتهم، ونشرها بين الناس، والله المستعان.

٢- تعدد الأحزاب المسلمة في الدولة المسلمة يقتضي أن يسعى كل حزب

---

(١) مسلم (١٧١٥).
(٢) «السلسة الصحيحة» للألباني (٦٦٧).
(٣) «صحيح الجامع الصغير» (٣٦٢١).

للوصول إلى الحكم والرئاسة، وأن يجتهد في ذلك، ويبذل المال والدعاية لهذه الغاية، وهذا أمر منافٍ لما جاءت به النصوص الشرعية من النهي عن سؤال المنصب والسعي في طلبه، وفي حديث أبي موسى الأشعري ﷺ قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال عليه الصلاة والسلام: «**إنّا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه**»[1]

وفي «صحيح البخاري» قال عليه الصلاة والسلام: «**إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة**»[2].

وحديث أبي ذر ﷺ قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: «**يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّى الذي عليه فيها**»[3].

فهذه النصوص وغيرها تدلنا على عدم السعي والحرص على الولاية والرياسة، وتعدد الأحزاب إنما هو للبحث عن كرسي الرئاسة والقيادة، والله المستعان.

٣- من شأن الأحزاب وديدنها إظهار عيوب السلطان وزلاته للناس، ليظهروا أمام الناس بمظهر الحريص على الأمة ومصالحها، وهذا فيه زعزعة للقيادة، وإفساد لقلوب العامة تجاهها، وربما أدى إلى الاضطراب وسفك الدماء، وفيه من المفاسد الشرعية والدنيوية ما لا يخفى على عاقل[4].

وختامًا لهذه المسألة فلا بد من التأكيد على أن عدم مشروعية قيام الأحزاب داخل الدولة الإسلامية لا يعني إقرار الظلم والاستبداد، ولا يعني السكوت على

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٤٩).

(٢) أخرجه البخاري (٧١٤٨).

(٣) صحيح الجامع (٥٥٣٨).

(٤) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبدالمنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص (٦٢).

المنكرات التي تقع من رئيس الدولة أو أحد رموزها، بل واجب العلماء وأهل الحل والعقد بذل النصيحة، وأن يأمروا بالمعروف ويحثوا عليه، وينهوا عن المنكر، ولا يسكتوا عليه، وهو مقتضى العهد والميثاق الذي أخذه الله تعالى على الذين أوتوا العلم، كما في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عِمران: الآية ١٨٧].

وفي الحديث الصحيح عن أبي رقية تميم الداري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: **«الدين النصيحة»**، قلنا لمن؟ قال: **«لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»**[١].

قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللهُ: «وأما النصيحة لأئمة المسلمين: فمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم».

قال الخطابي رَحِمَهُ اللهُ: «ومن النصيحة لهم الصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج بالسيف عليهم، إذا ظهر منهم حيف أو سوء عشرة، وأن لا يُغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعى لهم بالصلاح»[٢].



(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان برقم (٥٥).
(٢) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، (٢/ ٣٣ - ٣٤).

المطلب الثالث

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من تعدد الأحزاب السياسية في دولة غير مسلمة

تعدد الأحزاب في دولة غير مسلمة واقع تعيشه كثير من الجاليات الإسلامية المقيمة في دول كافرة غير مسلمة، والمقصود بالحديث هنا هو مشاركة الجالية المسلمة في الحياة السياسية لهذه الدولة غير الإسلامية.

بمعنى أن تقوم الجالية الإسلامية في دولة غير مسلمة بتأسيس حزب إسلامي للمشاركة في هذه الحكومة الكافرة، أو مشاركة الجماعة المسلمة في حزب غير مسلم في دولة غير مسلمة. فهذا هو مجرى الحديث في هذا المبحث.

وهذه المسألة معروفة ومشهورة عند كثير من الباحثين المعاصرين، وجرى فيها نقاش طويل بين مختلف التيارات الإسلامية المعاصرة، ما بين مجيز ومانع، ولكل فريق حججه وأدلته.

وفي هذا المبحث لن نناقش هذه الأقوال وأدلتها، فليس هذا هو موضعه؛ إنما المقصود هنا تتبع مواقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في القضايا المتعلقة بمصطلح الدولة المدنية، وذلك لاستكمال الصورة العامة لهذا الاتجاه حيال هذه القضايا وتفصيلاتها.

وقد تقدم معنا الحديث في المطلبين السابقين حول موقف الاتجاه العقلي الإسلامي من تأسيس الأحزاب السياسية ابتداءً، وكذلك موقفهم من تعدد الأحزاب الإسلامية داخل إطار الدولة المسلمة، وتبين معنا أنهم يجيزون ويؤيدون بل ويوجبون تأسيس هذه الأحزاب وإنشائها، وكذلك موقفهم المجيز والمؤيد لتعدد الأحزاب السياسية داخل الدولة المسلمة، وفق ذرائع شتى تقدم ذكرها.

وبالنظر إلى مجمل كتابات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في هذا الموضوع؛ فإننا سنجد أن كلًّا من الشيخين الغنوشي والقرضاوي هما أكثر من تحدث في هذه المسألة، وبحثاها بشيء من التفصيل والاستفاضة.

ولعلنا في الأسطر التالية أن نعرض أبرز الخطوط العامة لموقفهما حيال تأسيس وتعدد الأحزاب في دولة غير مسلمة، وكذلك موقفهما من المشاركة في هذه الأحزاب في دولة غير مسلمة. **وفيه أربع مسائل:**

المسألة الأولى: الخطوط العامة لموقف الشيخ راشد الغنوشي من المشاركة في الأحزاب في دولة غير مسلمة:

يشير الشيخ بداية إلى أن «البحث هنا يتحرك في دائرة الاستثناء، حيث يتعذر على جماعة المؤمنين المضي إلى هدفها مباشرة بإقامة حكم الإسلام، فتجد نفسها أمام خيارات وموازنات صعبة»[1].

ثم يبين الشيخ أن الأصل في أفعال العباد الجواز، ولكن المانع هنا هو الأمر بإقامة حكم لله، والنهي عن الحكم بغيره.

ويعرّف الشيخ الحكم الإسلامي بأنه نظام للدولة، حيث:

١- تكون المشروعية العليا أو السيادة للشريعة وللوحي، باعتباره السلطة الحاكمة على كل سلطة.

٢- أن تكون السلطة التامة للشعب عبر صورة من صور الشورى.

ثم يبين الشيخ أنه «إذا عُرف أن حكم الإسلام استهدف تحقيق جملة من الأهداف الإنسانية مجتمعة، فإذا تعذر ذلك؛ وَجَب العمل على تحقيق ما هو ممكن منها عملًا بقاعدة الاستطاعة...

فإذا كانت استطاعتنا تطال المشاركة مع غيرنا، مسلمين كانوا أو غير مسلمين،

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٣٥٨).

في إرساء نظام اجتماعي، وإن لم يكن قائمًا على الشريعة، لكنه قائم على قاعدة الشورى، أي: مبدأ سلطة الأمة، بما يدرأ شرًّا، كالدكتاتورية أو التسلط أو الفوضى، أو يضمن تحقيق مصلحة وطنية إنسانية، كالاستقلال أو التضامن أو الحريات السياسية وحقوق الإنسان وغيرها؛ هل يمكن للجماعة المسلمة أن تتأخر عن المشاركة في إرساء نظام ديمقراطي علماني، إن لم يمكن إقامة نظام ديمقراطي إسلامي؟... كلا، بل الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فردًا كان أم جماعة، عملًا بالأصول والمقاصد الشرعية السالفة[١].

وفي استدلاله؛ يستأنس الغنوشي بوقائع وسير وردت في القرآن والسنة تؤكد على جواز مشاركة المسلمين في تأسيس أو إدارة حكم غير إسلامي، **ومن ذلك:**

المثال الأول: نبي الله يوسف عليه السلام: وبعد سرد قصته عليه السلام، يقول الشيخ معلقًا: «نحن هنا أمام مشاركة فاعلة في إدارة دولة غير إسلامية، لتحقيق مصلحة عامة للناس».

المثال الثاني: النجاشي: حيث أمر النبي ﷺ أصحابه بالهجرة إلى بلده، واصفًا إياه بأنه ملك لا يظلم عنده الناس.

ثم يعلق الشيخ قائلًا: «ولقد أثمرت إقامة أولئك الأصحاب في حماية ذلك الملك العادل دخوله في الإسلام، دون أن يتمكن من إدخال تعديلات تذكر على حكمه في اتجاه تطبيق الإسلام»[٢].

ثم ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «ونحن نعلم قطعًا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرونه على ذلك، والنجاشي وأمثاله - مع ذلك - سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[٣].

---

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٣٥٩- ٣٦٠).
(٢) نفس المصدر، (ص٣٦١- ٣٦٣).
(٣) مجموع الفتاوى، (١٩/ ٢١٨- ٢١٩).

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف الشيخ القرضاوي من المشاركة في الأحزاب في دولة غير مسلمة:

ناقش الشيخ يوسف القرضاوي هذه القضية في مواطن متعددة من كتبه، وقد جاءت المحاور العامة في سياق نقاشه على النحو التالي:

الأصل عدم المشاركة في حكم غير إسلامي: حيث يرى الشيخ القرضاوي ابتداءً «أن الأصل في هذه القضية: ألا يشارك المسلم إلا في حكم يستطيع فيه أن ينفذ شرع الله فيما يوكل إليه من المهام، وألا يخالف أمر الله تعالى ورسوله»[1].

ويستدل لذلك بمثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.. الآية [الأحزاب: ٣٦].

ويبين الشيخ أن «كل عمل يقدم خدمة أو عونًا للفراعنة والطغاة يعتبر مجرّمًا ومحرمًا في نظر الشرع»[2].

يقول الشيخ: «هذا الذي ذكرناه في تحريم التعاون مع الذين ظلموا، هو الأصل، ومفهومه أن هناك حالات يخرج فيها عن الأصل لاعتبارات يقدرها الشرع قدرها.

ومن هذه الاعتبارات:

١- تقليل الشر والظلم مطلوب بقدر الاستطاعة: فمن استطاع أن يقلل من الظلم والشر والعدوان، بأي وسيلة، فينبغي له أن يفعل؛ إغاثة للملهوف، وإعانة للمظلوم.

٢- ارتكاب أخف الضررين: أو أهون الشرين؛ دفعًا لأعلاهما، وتفويت أدنى المصلحتين؛ تحصيلًا لأعلاهما، وقد استشهد بسكوت هارون عليه السلام على ما صنعه قومه (عبادة العجل)؛ حفاظًا على وحدة الجماعة، لحين عودة موسى عليه

(١) انظر: فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص١٧٧).
(٢) نفس المصدر، (ص١٧٩).

السلام.

٣- النزول من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى: فهناك مُثُلٌ عليا نصبها الشرع للمسلم ليحققها، ولكن الواقع كثيرًا ما يغلبه، فيعجز عن الوصول إليها، فيضطر إلى النزول عنها إلى ما دونها تحت ضغط الضرورة.

ومن لم يستطع أن يصل إلى الحكم، وينفرد به من الجماعات الإسلامية؛ فلا مانع أن ينزل على حكم الواقع، ويرضى بالمشاركة مع غيره، إن كان فيه خير للأمة.

٤- سنة التدرج: فهذه سنة إلهية في مخلوقاته وتشريعاته، والوصول إلى الحكم الإسلامي هدف كبير، ولكن قد يتعسر الوصول إليه دفعة واحدة، فما المانع من الوصول إلى بعضه، وتحقيق ما أمكن من إقامة الحق.

وقد اشترط الشيخ أربعة شروط لإجازة المشاركة، وهذه الشروط هي:

١- أن تكون ثمة مشاركة فعلًا، لا قولًا ولا مجرد دعوى.

٢- ألا يكون حكمًا موسومًا بالظلم والطغيان والتعدي على حقوق الإنسان.

٣- أن يكون له حق معارضة كل ما يخالف الإسلام مخالفة بينة، أو على الأقل التحفظ عليه.

٤- أن يُقوّم المشاركون في الحكم تجربتهم بين الحين والآخر، وتبينوا هل استفادوا أم لا، وهل حققوا العدل والمصلحة، وإلى أي مدى؟[(١)].

ولاستكمال الصورة في موقف الشيخ القرضاوي من هذه القضية؛ لابد أن نعرّج على موطن آخر، وهو «كتاب الدين والسياسة»، حيث يقرر الشيخ جملة من القواعد الشرعية التي يستشهد بها على مشروعية أو وجوب تأسيس الأحزاب الإسلامية في المجتمعات الغربية غير الإسلامية، وهذه القواعد هي:

---

(١) انظر: فقه الدولة في الإسلام، (ص١٧٩- ١٨٥).

١- قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب)، فإذا كان حصول المسلمين على حقوقهم المختلفة لا يتم إلا بهذه المشاركة؛ فإن هذا يصبح واجبًا عليهم.

٢- قاعدة (الأمور بمقاصدها)، فمن قصد بالمشاركة السياسية: الدفاع عن حقوق المسلمين وهويتهم؛ فهو مأجور عند الله، محمود عند الناس.

٣- قاعدة (سد الذرائع)، فإذا كان اعتزال الأقلية للسياسة، وعدم مشاركتها يشكّل خطرًا على وجودهم، ويجعلهم مهمّشين؛ فإنه مطلوب منهم أن يسدوا الذرائع إلى هذه الأخطار، وأن يتوقوا هذه المفاسد والآفات.

٤- قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزّل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة)، فإذا اضطرت أو احتاجت الجماعة المسلمة هناك إلى من يدافع عن حقوقها، وكان في ذلك بعض ما يُخشى من المحظورات (كالقسم على الدستور المخالف لشرع الله)؛ فإن هذا الحظر يرتفع بحكم الضرورة أو الحاجة.

٥- قاعدة (المصالح المرسلة)، وهي المصالح التي لم ينص الشارع على اعتبارها ولا إلغائها، ولكن العقل تلقاها بالقبول، وكان فيها فائدة للجماعة المسلمة، وعلى هذا فالأولى بالمسلمين أن يشاركوا بالسياسة؛ لأنهم لو تركوا السياسة فلن تتركهم، وهنا يستطيع المسلمون أن ينشئوا حزبًا يطالب بحقوقهم وحقوق غيرهم إذا كان لهم قدرة لقيام حزب مستقل، وكان الدستور يسمح لهم، ولا مانع أن ينضم لحزبهم أعضاء من غير المسلمين.

ويستطيع المسلمون أن ينضموا إلى أي حزب من الأحزاب السياسية القائمة، ويختاروا أقربها إلى الإسلام، وأكثرها تعاطفًا معهم.

ويختم حديثه قائلًا: وبعد الدراسة والمناقشة؛ يقرر المسلمون أيهما أفضل: أهو تكوين حزب لهم، أم الدخول في حزب قائم، وأي الأحزاب أقرب إليهم وأولى بهم[1].

---

(١) انظر: الدين والسياسة، يوسف القرضاوي، الباب الخامس (الأقليات الإسلامية والسياسة)=

فهذه هي الخطوط العامة لموقف الشيخ يوسف القرضاوي من مشاركة المسلمين في الأحزاب (تأسيسًا أو مشاركة)، في دولة غير مسلمة.

وقد ذكر الشيخ في مطلع حديثه أنه عقدت ندوة في فرنسا، وحضرها عدد من كبار العلماء، وشاركهم فيها، وقد ناقشوا هذه القضايا، مثل الإقامة في ديار الغرب، والحصول على جنسيتها، وكان رأي الأغلبية إجازة ذلك بشروطه، وممن شارك فيها: العلاَّمة الشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ عبد الفتاح أبو غدة، والشيخ عبد الله بن بيَّة، والشيخ منَّاع القطان، والشيخ فيصل مولوي، والشيخ محمد العجلان، والشيخ سيد الدرش، وغيرهم.

المسألة الثالثة: الخطوط العامة لموقف التيار العقلي الإسلامي المعاصر من المشاركة في الأحزاب السياسية في دولة غير المسلمة:

موقف أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر من هذه القضية متشعب وشائك، ويمكن صياغة الخطوط العامة له بالنقاط التالية:

١- الأصل في أفعال العباد الجواز، ولكن المانع هنا هو الأمر بإقامة حكم الله والنهي عن الحكم بغيره.

٢- الأصل عدم المشاركة في أي نظام كفري؛ لأن المشاركة تعني دعم هذا النظام وتأييده، والوثوق به، والركون إليه، وقد أمرنا الله تعالى باجتناب هذا كله، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ .. الآية، فلا ينبغي للمسلم أن يشارك إلا في نظام يمكنه من تنفيذ حكم الله تعالى.

٣- البحث كان يدور في الاستثناء من هذا الأصل ومبرراته، ومتى تجوز المشاركة في هذه الأنظمة الكافرة (مشاركة كلية أو جزئية)، ومتى لا يجوز.

٤- المشاركة مبنية على أساس قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فمتى أمكن تحقيق المصالح المرجوة (كإرساء النظام الاجتماعي، وتحقيق الشورى)،

= كتاب إلكتروني من إعداد موقع: برهانكم للرد على النصارى.

وأمكن درأ المفاسد (كالدكتاتوريات، والتسلط، والفوضى)، فالواجب الشرعي - عندهم - أن يشارك المسلم فردًا كان أم جماعة؛ عملًا بالأصول والمقاصد الشرعية المعتبرة.

٥- تقليل الشر والظلم والفساد مطلوب شرعًا بقدر الاستطاعة، وهذا يتحقق بالمشاركة في أي حكومة كانت.

٦- ارتكاب أخف الضررين، أو أهون الشرين؛ وهذا يتحقق بالمشاركة أيضًا.

٧- النزول من المثل العليا إلى الواقع الأدنى، فعدم القدرة على الوصول إلى الحكم لا يمنع من المشاركة مع الآخرين مادام فيه مصلحة.

المسألة الرابعة: المبررات والتعليلات التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

وقد ساق أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر جملة من الشواهد والمبررات والتعليلات في التأكيد على ما ذكروه، ومن ذلك:

١- الاستدلال بتحقيق المصالح وتحصيلها، ودرأ المفاسد ودفعها، من خلال هذه المشاركة الكاملة أو الجزئية.

٢- ما حكاه الله تعالى في كتابه الكريم عن نبيه يوسف عليه السلام، حيث أنه شارك بما يمكن تسميته «وزيرًا» في حكومة كافرة.

٣- قصة النجاشي، حيث أنه بعد إسلامه بقي مَلِكًا على قومه، على الرغم من بقائهم على الكفر، فصار مشاركًا في تلك الدولة الكافرة، بل هو رأسها وزعيمها وقائدها.

٤- الاستشهاد والاستئناس بمجموعة من القواعد الفقهية المختلفة، مثل: (ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين)، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، (الأمور بمقاصدها)، (سد الذرائع)، (الضرورات تبيح المحظورات)، (المصالح المرسلة)، وغيرها.

٥- **التدرج في التشريع:** وذلك بالتدرج في الوصول إلى الغاية المنشودة، بحيث تكون المشاركة في الأحزاب والحكومات فرصة وخطوة أولى للوصول إلى الحكومة والدولة الإسلامية المنشودة.

هذه هي أبرز الملامح العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من التأسيس والمشاركة في الأحزاب في دولة غير مسلمة، وتلك هي أبرز أدلهتم وشواهدهم.

وتأكيدًا على ما مضى؛ فإنه ليس من الممكن مناقشة كل هذه القضايا هنا، وليس هو الهدف من البحث، وإنما الهدف تتبع الخطوط العامة، والأسس والقواعد التي يسير عليها الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وتكوين الصورة الكاملة بمختلف اتجاهاتها حول قضايا الدولة المدنية عندهم.

مناقشة موقف الاتجاه العقلي من الأحزاب في الدولة غير المسلمة:

إذا ما تجاوزنا قضية وجود المسلمين وإقامتهم الدائمة في بلاد الكفر، وأخذنا بالاعتبار الظروف السياسية التي يعيشها كثير من المسلمين الذين اضطروا للهجرة والإقامة في دول الكفر، فهل يجوز لهؤلاء المسلمين المقيمين في بلاد الكفر تشكيل الأحزاب السياسية التي تمثلهم، وتطالب بحقوقهم المختلفة، وتحمي هويتهم ومبادئهم وقيمهم؟، هذا هو محل الخلاف الذي وقع بين أهل العلم بين مجيز ومانع.

وقد تقدم معنا موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من هذه المسألة وهو مشروعية ذلك، بل وجعله فريضة وواجبًا شرعيًا.

وعند التأمل في هذه المسألة يترجح -والعلم عند الله تعالى- مشروعية إقامة الأحزاب المسلمة في الدول الكافرة أو غير المسلمة، وإن كان ذلك ينطوي على مخاطر ومحاذير لا بد من مراعاتها على أرض الواقع، والأخذ بالاحترازات والضوابط الشرعية المتعلقة بالقول بالجواز. ولعل مما يؤيد هذا القول الأمور التالية:

١- عموم الآيات التي يأمرنا الله تعالى فيها بإقامة أمة أو طائفة أو جماعة تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتدعو إلى الله، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: الآية ١٠٤].

٢- الأحاديث التي تأمر بالجماعة في السفر والجهاد، وقيام طائفة بالحق، كقوله عليه الصلاة والسلام: **«إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ»**[١]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»**[٢].

٣- قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: وذلك أن الاحتكام إلى شريعة الله تعالى، وإقامة المجتمع على ذلك أمر واجب، والواقع المعاصر يشهد بأن إقامة الأحزاب المسلمة في بلاد الكفر لهذا الغرض هي أنجع وأنجح الطرق والوسائل للوصول إلى هذه الغاية.

وكذا المدافعة عن قضايا المسلمين، والتصدي لأعدائهم والمتربصين بهم في تلك المجتمعات والدول الكافرة، لا يتأتى بدون حزب سياسي له اعتبار رسمي يقوم على ذلك كله[٣].

٤- السياسة الشرعية: وذلك أن المصالح الشرعية المترتبة على إقامة الأحزاب الإسلامية في بلاد الكفر أكثر من أن تحصى، كالسعي إلى بسط دين الله تعالى، والعمل على تحكيم الشريعة، وفتح مجالات التعريف والدعوة إلى الإسلام، ودعم قضايا المسلمين العامة والكبرى في المحافل الدولية، ومدافعة المناوئين

---

(١) رواه أبو داوود برقم (٢٧٠٨) وغيره، والصحيح وقفه على ابن مسعود رضي الله عنه، انظر: «المجمع» للهيثمي (٥/٢٥٦).

(٢) أخرجه مسلم من حديث ثوبان رضي الله عنه، برقم (١٩٢٠).

(٣)انظر: التعددية الحزبية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، وأنظمة الحكم المعاصرة، بحث منشور في موقع المركز الفلسطيني للإعلام، بتاريخ July ٢٦، ٢٠١٢، برابط:

http//:www.palestine-info.info/arabic/books/٢٠٠٦/musheer/mush١٠.htm

والكارهين والمحاربين للمسلمين وقضاياهم، ولو جزئيًا.

شروط وقيود جواز قيام الأحزاب المسلمة في دول الكفر:

ومع القول بجواز إقامة الأحزاب الإسلامية في الدول الكافرة، ومشروعية ذلك بناءً على ما تقدم ذكره من الأدلة والمبررات، فلا يستقيم القول بالجواز دون مراعاة جملة من الضوابط والشروط الهامة، والتي إذا تعذرت وسقطت لم يستقم القول بالجواز بدونها، وهذه الشروط والضوابط هي:

١- وجود الضرورة الملزمة، وهي غياب الدولة الإسلامية، وعدم وجود سلطان مسلم تجتمع عليه كلمة المسلمين.

٢- أن يقوم الحزب على أساس الكتاب والسنة ومنهج النبوة، وأن يتأسى بسير السلف الصالح وفهم النصوص على طريقتهم.

٣- أن تكون الغاية من هذه الأحزاب التعاون على البر والتقوى، والقيام بفريضة الإعداد لقيام الأمة المسلمة.

٤- أن تسعى هذه الأحزاب إلى توحيد كلمة المسلمين جميعًا على منهج النبوة، وفي حزب واحد، وذلك قدر الاستطاعة.

٥- أن تعيش هذه الأحزاب اهتمامات الأمة العامة والخاصة، من دون تمييز أو تفريق بين أحد من المسلمين.

٦- انتهاج مبدأ الموالاة والمعاداة في العمل مع جميع المسلمين، ومع غير المسلمين، من دون استثناء أو تمييز، والحذر من الموالاة والمعاداة على الأساس الحزبي.

٧- إذا أقيمت الدولة المسلمة، ونصّب المسلمون خليفتهم؛ وجب على الجميع حل أحزابهم، والانضواء تحت إمرة الخليفة[1].

---

(١) انظر: حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبدالمنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص (٨٢-٨٩)، بتصرف وتعديل.

المطلب الرابع

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية

لا يزال البحث متصلًا بنا في استقراء وتتبع الخطوط العامة للاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وبيان موقفه من بعض القضايا التفصيلية المتعلقة بموضع الدولة المدنية، وفي هذا المطلب نستعرض موقفهم من مشاركة المرأة في المجالس النيابية.

وقبل استعراض مواقفهم في هذه القضية يحسن بنا التقديم بتوضيح الحكم في مسألة تولي المرأة وتوليتها للولايات والإدارات العامة، والتي لا تخلو من إحدى ثلاث حالات:

الأولى: ولاية المرأة على غير جنسها، كأن تكون مديرة على جمع من الرجال.

الثانية: ولاية المرأة على جمع من الرجال والنساء، كأن تكون مديرة جامعة مختلطة أو مدرسة مختلطة أو مؤسسة من المؤسسات العامة التي لا تختص بالنساء.

الثالثة: ولاية المرأة على مثلها، أي: على جمع من النساء، كأن تكون مديرة لجامعة نسائية أو قسم نسائي في مؤسسة من المؤسسات العامة، وتكون ولايتها على من تحتها من ولاية عامة في عموم الاصطلاح السياسي الشرعي، لكنها فرعية على ما مرّ بيانه.

فالحالة الأولى: «ولاية المرأة على غير جنسها» غير جائزة؛ لعموم الأدلة المانعة من ولاية المرأة ولاية عامة على الرجال، سواءً كانت الولاية العظمى أو ما دونها من الولايات العامة على الجنسين.

من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤].

وقول النبي ﷺ: «**لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**»[١]، ولعموم الأدلة المانعة من اختلاط الرجال بالنساء، وخلوة الأجنبي بالأجنبية وتحريم النظر إليها، وتحريم الوسائل المفضية إلى الوقوع فيما حرم الله. وكذلك الشأن في الحال الثانية، فحكمها حكم الأولى.

وأما الحالة الثالثة (ولاية المرأة على مثلها)، فتختلف لعلتين رئيستين:

الأولى: خلوها عن الأسباب المانعة من تولية المرأة ولاية عامة، تلك الأسباب التي سبق الإشارة إليها في الحالين: الأولى، والثانية.

الثانية: دخولها في عموم أدلة تكليف المرأة بالتكاليف الشرعية، كأدلة وجوب الدعوة والاحتساب وغيرهما، وتحقيقها لمقاصد الشريعة في ذلك دون محظور شرعي[٢].

والذي يهمنا هنا هو تتبع مواقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في القضايا المتعلقة بمصطلح الدولة المدنية، وذلك لاستكمال الصورة العامة لهذا الاتجاه، ومعرفة رؤاه وتصوراته حيال هذه القضية وتفصيلاتها.

ومما تجدر الإشارة إليه في مدخل هذا المطلب؛ أن موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر لا ينبغي أن يؤخذ هنا بمعزل عن آرائهم في القضايا الأخرى المتعلقة بالمرأة - والتي سيأتي بحثها في المباحث التالية - كموقفهم من قضية توليها للإمامة العظمى، وموقفهم من المساواة بين الجنسين، وغيرها.

فتصور موقف أصحاب هذا التيار عن المرأة إجمالًا يجب أن يؤخذ متكاملًا، وفق منهجية شاملة، ولنرى مدى بعده أو قربه من تصورات التيار العلماني، ونقاط الاختلاف والالتقاء بينهما.

وسيتضح لنا هذا أكثر عند مقارنة توجهات هذا التيار بتوجهات التيار العلماني

---

(١) الحديث رواه البخاري (٤٤٢٥)، والنسائي (٨/ ٢٢٧)، وغيرهما.

(٢) انظر: الضوابط الشرعية لدور المرأة القيادي، سعد بن مطر العتيبي، موقع صيد الفوائد.

التغريبي، وطبيعة مواقفه من قضايا المرأة، والمنهجية التي يتم التعامل بها مع قضايا المرأة التفصيلية، وهذا أحد أهداف هذا البحث، والتي يسعى لاستكشافها.

وفيما يلي عرض لمواقف أصحاب هذا التيار من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: موقفهم من مشاركة المرأة في المجالس النيابية:

يمكن تتبع موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضية مشاركة المرأة في المجالس النيابية من خلال الأمور التالية:

أ - يقرر الشيخ القرضاوي أصلًا عامًّا في هذا الباب، وهو «أن المرأة كالرجل في التكليف إلا ما استثني، لقوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وقوله ﷺ: «**إنما النساء شقائق الرجال**»[١]، والقرآن الكريم يُحمّل الجنسين الرجال والنساء جميعًا مسؤولية تقويم المجتمع وإصلاحه»[٢].

ويتحدث الشيخ القرضاوي مبينًا موقفه من مشاركة المرأة في المجالس البلدية قائلًا: «وقد أصدرتُ فتوى منذ سنين وضحت فيها مشروعية قيام المرأة بالإدلاء بصوتها في الانتخابات... وكذلك أجزتُ لها أن ترشح نفسها لمجلس الشورى أو النواب إذا كانت أهلًا لذلك، ورددت على دعاوى الغلاة والمتشددين في هذا الأمر»[٣].

ثم يناقش الشيخ يوسف القرضاوي استدلالات المانعين من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، مقررًا في ذات الوقت مشروعية مشاركتها من خلال هذه المناقشة، وذلك على

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (٥٨٦٩)، والترمذي (١٠٥)، وأبو داود (٢٠٤)، وقال عنه الألباني: (صحيح)، انظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته، طبعه المكتب الإسلامي برقم (٢٣٣٣) (١/ ٤٦١).

(٢) فقه الدولة في الإسلام، ليوسف القرضاوي، (ص١٦١).

(٣) انظر: الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، (ص١٩٨ - ١٩٩).

النحو التالي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ويجيب عن الاستدلال بهذه الآية بقوله: «هذا الدليل غير ناهض»، ثم يذكر أسباب ذلك عنده، وهي:

١- لأن الآية تخاطب نساء النبي ﷺ، ونساء النبي ﷺ لهن من الحرمة، وعليهن من التغليظ ما ليس على غيرهن.

٢- أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها خرجت من بيتها وشهدت معركة الجمل؛ استجابة لما تراه واجبًا دينيًا عليها، وإن أخطأت التقدير فيما صنعت.

٣- أن المرأة قد خرجت من بيتها بالفعل، وعملت في مجالات الحياة المختلفة، دون نكير من أحد يعتد به، مما يعتبره الكثيرون إجماعًا على مشروعية العمل خارج البيت بشروطه.

٤- أن الحاجة تقتضي من (المسلمات الملتزمات) أن يدخلن معركة الانتخاب في مواجهة المتحللات والعلمانيات.

٥- أن حبس المرأة في البيت لم يُعرف، إلا أنه كان في فترة من الفترات - قبل استقرار التشريع- عقوبة لمن ارتكبت الفاحشة، فكيف يُظن أنه وصف للمرأة المسلمة في الحالة الطبيعية.

ثانيًا: سد الذرائع: ويناقش القرضاوي المانعين من مشاركة المرأة في المجالس النيابية سدًّا لذريعة الاختلاط والخلوة ونحوهما، قائلًا: لاشك أن سد الذرائع مطلوب، ولكن المبالغة في ذلك كالمبالغة في فتحها. ويشير إلى أن «هذا الدليل يمكن أن يستند إليه من يرى منع المرأة من الإدلاء بصوتها في الانتخاب خشية الفتنة والفساد، وبهذا تضيع على أهل الدين أصوات كثيرة»[1].

ثالثًا: المرأة والولاية على الرجل: ويناقش الشيخ هنا «من يستدلون على منع المرأة من الترشح للمجلس النيابي بأن هذا (ولاية على الرجال)، وهي ممنوعة

---

(١) انظر: فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص١٦٤).

منها»؛ فيجيب عن ذلك بأمرين:

١- أن عدد النساء اللائي يرشحن للمجلس النيابي محدود، وستظل الأكثرية الساحقة للرجال، فلا مجال للقول بأن ترشح المرأة سيجعل الولاية للنساء على الرجال.

٢- أن الآية الكريمة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، إنما قررت ذلك في الحياة الزوجية، أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة، فلم يرد منعه[١]. . ثم يستطرد في ذكر بعض الأدلة الأخرى.

فهذا هو مجمل رأي الشيخ يوسف القرضاوي من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، وتلك هي مبرراته.

ب - **وأما الأستاذ فهمي هويدي**، فإنه يرى أن «النصوص الشرعية لا تضع حدًّا لمشاركة المرأة في الوظائف العامة».

ويقرر بأن «اجتهادات الفقهاء تفاوتت في طبيعة الوظائف التي يمكن أن تتولاها المرأة».

وبالنظر إلى الواقع؛ يؤكد بأنه «لا مجال للوقوف أمام رأي الغلاة الذين لا يريدون للمرأة أي مشاركة في العمل العام، ويذهبون إلى أن مكان المرأة في البيت لا تغادره، محتجين في ذلك بتأويل الآية التي تقول: ﴿وقرن في بيوتكن﴾ [الأحزاب: ٣٣]، متجاهلين أنها موجهة إلى نساء النبي بنص القرآن».

ويعقب على رأي القائلين بعدم جواز المشاركة بأن رأيهم الآن صار استثنائيًا، «ثم إنه أصبح يتراجع خلال السنوات الأخيرة تحت ضغط تطور الحياة الاجتماعية في البلاد الإسلامية»[٢].

ج - **ويرى الشيخ محمد الغزالي** أن هذه القضية من الأمور التي «لم يجئ في الدين

(١) انظر: نفس المصدر السابق، (ص١٦٥).
(٢) الإسلام وحقوق المرأة، فهمي هويدي، (ص٥).

أمر بها أو نهي عنها، فصارت من قبيل العفو الذي سكت الشارع عنه؛ ليتيح لنا حرية التصرف فيه سلبًا وإيجابًا.

وليس لأحد أن يجعل رأيه هنا دينًا، فهو رأي وحسب!

ولعل ذلك سر قول ابن حزم. إن الإسلام لم يحظر على امرأة تولى منصب ما، حاشا الخلافة العظمى!.

ثم يعقب على رأي ابن حزم قائلًا:

وسمعت مَن رد كلام ابن حزم: بأنه مخالف لقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فالآية تفيد - في فهمه - أنه لا يجوز أن تكون المرأة رئيسة رجل في أي عمل!

وهذا رد مرفوض، والذي يقرأ بقية الآية الكريمة يدرك أن القوامة المذكورة هي للرجل في بيته، وداخل أسرته..

وعندما ولي عمر قضاء الحسبة في سوق المدينة للشِّفَاء، كانت حقوقها مطلقة على أهل السوق رجالا ونساء، تحل الحلال وتحرم الحرام وتقيم العدالة وتمنع المخالفات...»[(١)].

وفي معرض نقاشه لقضية شهادة المرأة وأنها على النصف من شهادة الرجل، يقول محمد سليم العوا:

«وقد كان الحديث في هذا الموضوع كله استطرادًا لرأي فضيلة المفتي في جواز تولي المرأة الوظائف القيادية، وحري بفضيلته أن يراجع في هذا الأمر كتاب المحلى (وذكر كتبًا أخرى)، وأنا زعيم بأن فضيلته سيعيد صياغة رأيه في هذا الشأن صياغة أقرب إلى صريح الحديث النبوي، وإلى صحيح الفقه الإسلامي، فيزيل ما تركه رأيه في صورته الأولى في نفوس الناس من آثار»[(٢)].

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث، محمد الغزالي، (ص٢٤).

(٢) أزمة المؤسسة الدينية، محمد سليم العوا، (ص٣٦).

وفي موطن آخر من كتبه يبين رأيه بوضوح في مشروعية مشاركة المرأة في المجالس النيابية، قائلًا:

«والحق أن المرأة - من حيث تمتعها بحقوقها وحرياتها العامة، ومشاركتها في العمل السياسي العام - كالرجل سواء بسواء، وأنه لا تعارض بين قيامها بواجبها السياسي وبين قيامها بواجباتها الأخرى؛ إلا بقدر ما يقع مثل هذا التعارض بين واجبات الرجل السياسية وواجباته الأخرى كذلك، وهو تعارض يزال - حين يقع - بصورة فردية في كل حالة على حِدة، وليس من بين وسائل إزالته أو رفعه وضع قواعد مانعة للمرأة من العمل العام، أو قبول هذه القواعد حين يضعها الآخرون»(١).

د - **ويذهب الدكتور مصطفى السباعي** إلى أن عملية الانتخاب إنما هي نوع من التوكيل، وهو أمر مشروع للمرأة كما هو للرجل، فيقول: «الإسلام لا يمنع من إعطائها هذا الحق، فالانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة.

فعملية الانتخاب عملية توكيل، يذهب الشخص إلى مراكز الاقتراع فيدلي بصوته فيمن يختارهم وكيلًا عنه في المجلس النيابي، يتكلمون باسمه، ويدافعون عن حقوقه، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنسانًا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع»(٢).

وإذ يقتصر الأمر عند بعضهم على إجازة التصويت للمرأة، أو مجرد الاشتراك في الحزب؛ يذهب الأستاذ محمد عبد الحليم أبو شقة إلى أبعد من ذلك بكثير، حيث توسع في هذه الدائرة كثيرًا، فيحدد لنا - بحسب رأيه- أهم مظاهر العمل

---

(١) الفقه الإسلامي في طريق التجديد، محمد العوا، سفير الدولية للنشر، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٤٢٧هـ/ ١٩٦٥م.

(٢) المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، طبعة ثالثة.

السياسي في الواقع المعاصر التي يمكن أن تزاولها المرأة، **والتي يلخصها في خمسة أمور هي على النحو التالي:**

١- الاشتراك في النشاط الحزبي السياسي مع القوى والأحزاب.

٢- إبداء الرأي في شئون السياسة وممارسة السلطات المختلفة في الدولة.

٣- المشاركة في اختيار ممثل الأمة في المجالس المختلفة.

٤- المشاركة في اختيار الحاكم.

٥- الترشيح لعضوية المجالس المحلية والتشريعية والرئاسية (كما أجازه بعض العلماء)[(١)].

هـ - وهذا الأستاذ وصفي عاشور أبو زيد يرى أن هذا التوسع في مفهوم مشاركة المرأة في العمل السياسي هو المفهوم الذي كان على عهد النبي ﷺ، ويرى أنه «في معظم الأحيان نقصر العمل السياسي على الترشيح والترشح في البلديات وفي مجالس الأمة، وتولي الوزارات، ونحو ذلك، في حين أن الرؤية الإسلامية للعمل السياسي أشمل وأوسع وأعمق من هذا بكثير.

وربما استنكر البعض أن يكون العمل السياسي مجالًا تصلح له المرأة ويصلح لها، ولن نستطيع أن نتقدم في الحديث حول هذا المجال إلا إذا تكلمنا عن تاريخ مشاركة المرأة في العمل السياسي بمفهومه الواسع على عهد النبي ﷺ»[(٢)].

و - وتقرر هبة رؤوف[(٣)] أن مستقبل المرأة العربية يجب أن يكون واضحًا بغير

---

(١) انظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة، محمد أبو شقة، دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) مشاركة المرأة في العمل العام، وصفي عاشور أبو زيد، شركة منارات للإنتاج الفني والدراسات.

(٣) هبة رؤوف عزت: هي مدرس مساعد بجامعة القاهرة، وتشرف على أبحاث وأنشطة المجتمع المدني بمركز البحوث والسياسة بالجامعة، وهي مستشار لشبكة إسلام أون لاين. نت، وعضو في عدد من الجمعيات.

لبس، وأن الخروج من أسر الثنائية بين (الإسلام والعلمانية) هو مفتاح البداية، لا لتطوير أفق تحرري للمرأة من داخل الرؤية الإسلامية فقط، بل هو سبيل خروج الأفق النظري والعملي للإسلاميين من أسطورة وحش العلمانية الكاسر، أو خطر التغريب المربك.

وتؤكد على ضرورة تخلص تلك التيارات الإسلامية من الاعتقاد بأن أي نموذج للحكم يقوم على المشاركة بين الرجال والنساء هو بالضرورة صورة من صور أنظمة الحكم العلماني(١).

ز - **أما الكاتبة السعودية سهيلة زين العابدين**(٢)، فقد بررت دفاعها عن أحقية المرأة في الولاية العامة، عبر قناة «اقرأ» قائلة: (أنا أختلف مع وجهة بعض الإسلاميين الذين يقولون: إن المشاركة السياسية هي نوع من الولاية العامة، وأنه ليس من حق المرأة بموجب ذلك، المشاركة السياسية، الإسلام لا يعارض مشاركة المرأة السياسية في مختلف المجالات، والنصوص القرآنية واضحة وصريحة، وممارسة المرأة لهذه الحقوق أثبتها التاريخ في العصر النبوي والراشدي، وفي مختلف العصور الإسلامية، حتى إنها مارست الحكم»(٣)؟!

وهكذا يتضح لنا أن الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر لا يضع حدًّا لمشاركة

---

(١) انظر: المواطنة والديمقراطية: تجديد من منظور المرأة المسلمة، بلال مؤمن، موقع الدكتورة هبة رؤوف عزت.

(٢) سهيلة زين العابدين حماد، ولدت في المدينة المنورة، وحصلت على البكالوريوس(قسم التاريخ) من جامعة الملك سعود، ثم دبلوم دراسات عليا في التاريخ الإسلامي من جامعة الأزهر، عضو في رابطة الأدب الإسلامي العالمية، ولها عدة مؤلفات، منها(من عمق الروح وصلب الفكر)،(إحسان عبد القدوس بين العلمانية والفرويدية)، مسيرة المرأة السعودية إلى أين) وغيرها. انظر: معجم الدباء الإسلاميين المعاصرين، إعداد أحمد الجدع، دار الضياء للنشر والتوزيع، الأردن، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨م (٢/ ٥٧٠- ٥٧٣)

(٣) انظر: مقال: ليس في الإسلام ما يحرم ولاية المرأة، سعيد الكحل، الحوار المتمدن، العدد ١١٧٣ في ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٥م. وانظر موقع رابطة أدباء الشام.
مقال: الحقوق السياسية للمرأة في ظل الشريعة الإسلامية، حسام العيسوي.

المرأة في الحياة السياسية، بما في ذلك مشاركتها في المجالس النيابية.

ويستثنى من ذلك عند بعضهم الولاية العظمى، كما تقدم البحث فيها.

ضوابط مشاركة المرأة عند القائلين به:

وحيث تقرر موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، وقولهم بالجواز والمشروعية، فإن من تمام القول ذكر أهم الضوابط التي يضعها «بعضهم» على هذه المشاركة، والتي من أهمها:

١- الزي الشرعي: فينبغي على المرأة أن تلبس اللباس المحتشم الساتر الفضفاض الذي لا يكون زينة في نفسه على نحو ما هو مبين في كتب الفقه.

٢- غضّ البصر: قال ابن عبد البر: «وجائز أن ينظر إلى ذلك منها (الوجه والكفين) كل من نظر إليها بغير ريبة ولا مكروه، وأما النظر للشهوة فحرام».

٣- التميز عن الرجال واجتناب المزاحمة.

٤- اجتناب الخلوة: قال الحافظ ابن حجر: «فيه منع الخلوة بالأجنبية، وهو إجماع.. لكن اختلفوا هل يقوم غير المحرم مقامه في هذا كالنسوة الثقات؟ والصحيح الجواز لضعف التهمة به».

٥- جدية مجال اللقاء: فالحديث بين الرجال والنساء ينبغي أن يكون في حدود المعروف ولا يتضمن منكرًا، كما ينبغي أن تكون للقاء أسباب جادة تدعو إليه.

٦- وجوب إذن الزوج للدخول إن كان مقيما غير مسافر: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: **«لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه»**.

٧- ألا يكون خروج المرأة للعمل العام على حساب زوجها وبيتها وأولادها: بمعنى ألا تمنعها المشاركة من الوفاء بكل واجباتها، ولا بدَّ من محاولة التوفيق والتوازن بين العمل داخل البيت وخارجه[1].

---

(١) انظر: المشاركة السياسية للمرأة، شبهات وردود، مقال للدكتور/ عصام البشير، موقع =

فهذا هو مجمل موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، وتلك هي الضوابط التي يضعها بعضهم لتلك المشاركة.

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف التيار العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية:

موقف أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر من هذه القضية واضح، ويكاد يكون محل اتفاق بينهم، وهو مشروعية مشاركتها.

ويمكن صياغة الخطوط العامة لهذا الموقف بالنقاط التالية:

١- أهم مظاهر العمل السياسي التي يمكن أن تزاولها المرأة عندهم:

أ - الاشتراك في النشاط الحزبي السياسي مع القوى والأحزاب.

ب - إبداء الرأي في شئون السياسة وممارسة السلطات المختلفة.

ج - المشاركة في اختيار ممثل الأمة في المجالس المختلفة.

د - المشاركة في اختيار الحاكم.

هـ- الترشيح لعضوية المجالس المحلية والتشريعية والرئاسية.

٢- الأصل العام عندهم أن المرأة كالرجل في التكاليف والواجبات الشرعية، ومما يدخل في هذا الباب المشاركة في المجالس النيابية.

٣- آية القرار في البيت خاصة بزوجات النبي ﷺ، بل إن بعضهن خرجن وشاركن في جوانب من الحياة السياسية (موقعة الجمل).

٤- أن المرأة قد خرجت من بيتها بالفعل، وعملت في المجالات المختلفة، دون نكير من أحد يعتد به، مما يعتبر إجماعًا على مشروعية العمل خارج البيت

= المرأة العربية والمشاركة السياسية الاثنين، ١١ تشرين أول ٢٠١٠م.

بشروطه.

٥- الحاجة تقتضي من (المسلمات الملتزمات) أن يدخلن معركة الانتخاب في مواجهة المتحللات والعلمانيات.

٦- أن حبس المرأة في البيت لم يُعرف، وكان قبل استقرار التشريع عقوبة لمن ارتكبت الفاحشة، فكيف يُظن أنه وصف للمرأة المسلمة في الحالة الطبيعية.

٧- المبالغة في سد الذرائع كالمبالغة في فتحها، ويكون حينها سببًا في ضياع أصوات أهل الدين.

٨- مشاركة المرأة في المجالس النيابية لا تدخل في باب ولاية المرأة على الرجل؛ لأن الأغلبية في البرلمان إنما هي للرجال، والقوامة الجزئية خارج إطار الزوجية ليس ثمة ما يمنع منها شرعًا.

٩- النصوص الشرعية لا تضع حدًّا لمشاركة المرأة في المجالات العامة، وحينئذٍ، فلا مجال للالتفات إلى اجتهادات بعض الفقهاء، وأنها من الأمور التي لم يجئ في الدين أمر بها أو نهي عنها، فصارت عفوًا سكت الشارع عنه.

١٠- القول بمنع المرأة من المشاركة في المجالس النيابية غلوٌّ في الدين، ولا مجال للوقوف أمام رأي الغلاة الذين لا يريدون للمرأة أي مشاركة في العمل العام.

١١- وصف القول بعدم جواز المشاركة بأنه الآن صار رأيًا استثنائيًا، وصار يتراجع خلال السنوات الأخيرة تحت ضغط تطور الحياة الاجتماعية!

١٢- عملية الانتخاب عملية توكيل، فمن يختارهم بمثابة وكلاء عنه في المجلس النيابي، يتكلمون باسمه، ويدافعون عن حقوقه، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من ذلك.

١٣- ضرورة التخلص من الاعتقاد بأن أي نموذج للحكم يقوم على المشاركة بين الرجال والنساء هو بالضرورة صورة من صور أنظمة الحكم العلماني.

١٤- الضوابط التي وضعها «بعضهم» على مشاركة المرأة في الحياة السياسية؛ والتي تقدم ذكرها.

فهذه هي الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في المجالس النيابية، والحياة السياسية عمومًا.

مناقشة الموقف من مشاركة المرأة في الولايات العامة:

تقدم معنا مجمل الشبهات التي ساقها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في تجويزهم لتولي المرأة للولايات العامة، ولعلنا الآن نناقش هذه الشبه مناقشة إجمالية، وذلك على النحو التالي:

أولًا: القول بعدم وجود الإمامة الشرعية في العصر الحاضر:

ويجاب على هذه الشبهة من عدة وجوه، ومنها:

١- أن القضية تتعلق بثبوت الحكم الشرعي، بغض النظر عن وجود الحالة أو عدمها على أرض الواقع، فالقول بتحريم ولاية المرأة العظمى ثابت بالنصوص الشرعية القطعية والتي تقدم ذكر بعضها.

٢- أن عدم وجود الإمامة الشرعية في زمن من الأزمان لا يعني عدم وجودها في أزمان أخرى، فقد كانت موجودة في فترات طويلة من التاريخ الإسلامي، ونرجو الله تعالى أنها ستكون موجودة أيضًا في فترات لاحقة من مستقبل تاريخ هذه الأمة.

٣- أننا لا نسلم لهم ذلك؛ فوجود حاكم مسلم في بلد مسلم، والأمر مستتب له، يُثبت ولايته العظمى على هذا البلد، وإن لم يكن له ولاية على باقي البلدان والدول.

وهذا موجود على أرض الواقع اليوم، فثمة عدد من الدول الإسلامية، والتي يحكمها حاكم مسلم، والأمر مستتب له، مما يثبت له الولاية العظمى على

المسلمين في ذلك البلد.

ثانيًا: نفي وجود نصوص قطعية في المسألة:

ويجاب على هذه الشبهة بأن النصوص الشرعية الواردة في منع المرأة من الولاية العظمى كثيرة ومتعددة، وقد تقدم ذكرها، ومنها على سبيل المثال:

١- قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: الآية ٣٤].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: الرجل قَيِّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجَّت، . . . ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك المُلْك الأعظم؛ . . وكذا منصب القضاء وغير ذلك»(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٨]، ومعنى «الدرجة» التي جعل الله للرجال على النساء، الفضلُ الذي فضّلهم الله عليهن في الميراث والجهاد وما أشبه ذلك(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: الآية ٣٣]، ومعلوم أن تولي المرأة للإمامة العظمى يستلزم كثرة خروجها، وتنقلها في البلاد، والتقائها بعموم الناس، سيما الرجال، وكل ذلك لن يتيح لها القرار في بيتها الذي أمرت به في الآية.

٤- قول النبي ﷺ في حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»**(٣).

وهذا الحديث الصحيح سندًا ومتنًا هو نص في المسألة، ثم هو عام شامل لكل قوم، وكل امرأة؛ لأن لفظ (قوم) و(امرأة) نكرة في سياق النفي فتعم(٤).

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٢٩٢)، وانظر: جامع البيان، الطبري(٨/ ٢٩١).

(٢) جامع البيان (٤/ ٥٣٣)، وانظر: تفسير القرآن العظيم (١/ ٦١٠).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٦٨٦).

(٤) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي (٩٥-١٢٤)، والمرأة والولايات السيادية (٣٣-٣٥).

قال الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب»(١).

٥- حديث بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: **«القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار؛ فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»**(٢).

قال مجد الدين ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عقبه: «وهو دليل على اشتراط كون القاضي رجلًا»(٣).

٦- مجموع الأحاديث التي مقتضاها أن لا تُجعل للمرأة ولاية على غيرها، مثل قوله ﷺ: **«لا نكاح إلا بولي»**(٤)، وقوله ﷺ: **«لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال إلا مع ذي محرم»**(٥)، وقوله ﷺ: **«لا يخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة وإلا معها محرم»**، فقام رجل فقال: يا رسول الله اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجة، قال: **«اذهب فحج مع امرأتك»**(٦).

فكل هذه النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية ظاهرة في المنع من ولاية المرأة العامة، ودالة على ذلك.

ثالثًا: معارضتهم النصوص الواردة في المسألة بنصوص شرعية أخرى:

وهذا يجاب عنه بالأمور التالية:

---

(١) نيل الأوطار (٨/ ٢٧٤).

(٢) رواه أبو داود برقم (٣٥٧٥)، والترمذي (١٣٢٢)، وابن ماجه (٢٣١٥)، وقال الألباني: صحيح. إرواء الغليل (٨/ ٢٣٥).

(٣) نيل الأوطار (٨/ ٢٧٣).

(٤) رواه أبو داود (٢٠٨٧)، والترمذي (١١٠١)، وابن ماجه (١٨٨١)، و قال الألباني: صحيح. انظر حديث رقم: ٧٥٥٧ في صحيح الجامع.

(٥) رواه مسلم برقم (٨٢٧).

(٦) رواه البخاري برقم (٢٨٤٤)، ومسلم (١٣٤١).

١- إيرادهم لهذه النصوص - وإن كانت في غير محلها - إلا أنه ردٌ على اعتراضهم الذي ساقوه في الشبهة السابقة من القول بعدم وجود نصوص في المسألة أصلًا، وهذا عين التناقض.

٢- استدلالهم بالنصوص التي يسوقونها مردود بأحد أمرين: إما لعدم ثبوتها، أو لعدم صحة الاستدلال بها في الموطن الذي سيقت فيه.

٣- المنهج الشرعي الصحيح في التعامل مع النصوص الشرعية يكون بالجمع بينها، والتوفيق بين مدلولاتها، وليس بضرب بعضها ببعض، لأن كلام الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ من مشكاة واحدة، ولا يمكن أن يقع التعارض الحقيقي بينهما، وإذا وقع ما ظاهره التعارض وجب التوفيق والجمع، لا المعارضة وضرب النصوص ببعضها.

ولهذه الوجوه تفاصيل وتفريعات ليس هذا محلها.

٤- التعلق بأهداب المصلحة العامة:

حيث يركز أصحاب هذا التيار كثيرًا على قضايا المصلحة في استدلالاتهم حينما تعوقهم النصوص الشرعية في المسألة، وهذه الشبهة يجاب عنها بالآتي:

١- لا عبرة بالمصلحة الموهومة في مقابلة النص الشرعي، بل عين المصلحة الحقيقية هي في النص الشرعي، لأن الشريعة في نصوصها الشرعية من القرآن والسنة جاءت بتحصيل أكمل المصالح، ودفع المفاسد كلها.

٢- المصلحة التي يتوهمها أصحاب هذا التيار في تولي المرأة للولايات العامة معارضةٌ بمفاسد كبرى، ومنها على سبيل المثال:

أ- معارضة النصوص الشرعية المانعة من ذلك.

ب - مخالفة الفطرة البشرية باختلاط النساء بالرجال، وكسر الحواجز بينهم، واضمحلال الحياء من المرأة بكثرة خلطتها بالأجانب، وكل تلك المفاسد وغيرها مما يستلزمه تولي المرأة للولايات العظمى.

ج - التشبه بالكافرين، وذلك أن تولي المرأة للولايات العظمى لم يعرفه المسلمون في تاريخهم، بل عرفه الكفار قديمًا وحديثًا.

٥- الاحتجاج بالواقع والحوادث المعاصرة:

حيث يسوق أصحاب هذا التيار جملة من الحوادث التاريخية التي تولت فيها المرأة ولايات عظمى، كولاية بلقيس لدولة سبأ، وولاية جولدا مائير لإسرائيل، وولاية الملكة فيكتوريا لإنجلترا، وهذه الشبهة يجاب عنها بما يلي:

أ - لا عبرة بهذه الحوادث المذكورة وغيرها في مقابلة النصوص الشرعية، وهل يصح معارضة النصوص الشرعية بمثل هذه الأمور.

ب - كل هذه الحوادث التي يستشهدون بها إنما وقعت خارج المنظومة الإسلامية المعتبرة، فهؤلاء الكفار لا عبرة بما يفعلونه، بل جاءت الشريعة بالأمر بمخالفتهم، والابتعاد عن طريقتهم ومسالكهم.

ج - ما يستشهدون به من الحوادث في تولي بعض النساء للولايات العظمى إنما هي حوادث نادرة في التاريخ، بل هي حوادث تاريخية شاذة، ولا يصح القياس عليها، ولا الاستدلال بها، سيما مع ما تقدم من معارضة النصوص الشرعية الثابتة لذلك.



المبحث الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الحرية

- ❑ المطلب الأول: مفهوم الحرية عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر.
- ❑ المطلب الثاني: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من حرية المعتقد.

المطلب الأول

مفهوم الحرية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر

من يتتبع كتابات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في هذا الباب؛ يلحظ بأن مفهوم الحرية عند أصحاب هذا الاتجاه واسع جدًّا، وأنه مفهوم فضفاض، لا يمكن وضع حدود له، ولا ضوابط تحكمه، بل هو مفهوم عائم ومطاط، وليس له هوية واضحة عدا ذلك.

بل إن كثيرًا من أقوالهم تلتقي مع أقوال المعتزلة في عدد من قضايا القضاء والقدر، ويتأثر أصحاب هذا الاتجاه بكثير من آراء المعتزلة، سيما في مسألة الحرية والاختيار، كما تتأثر أقوالهم بالفكر الغربي الليبرالي المعاصر، القائم على مبدأ الحرية وتقديسها.

ولعلنا فيما يلي نتعرف على شيء من ذلك، ونستوضح ماهية الحرية ومفهومها لدى أصحاب هذا الاتجاه، من خلال الاستعراض التالي لبعض النماذج من كتابات أصحاب هذا الاتجاه.

وهنا لا بد من التنبيه على أن المجال ليس للتقصي والاستيعاب؛ وإنما المقصود ذكر نماذج متفرقة لاستيضاح هذا المفهوم عند أصحاب هذا الاتجاه.

وسيتضح لنا مفهوم الحرية والموقف منها عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: مفهوم الحرية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

أولًا: يقول الشيخ إبراهيم محمد عبد الباقي[1]: «مادام الإنسان يؤمن بأن قدرة

(١) الشيخ إبراهيم محمد عبد الباقي، أحد علماء الأزهر، صاحب كتاب «البيان في تصحيح=

العبد مخلوقة لله، وأنه سبحانه هو الذي وهب له العقل، وملَكة التفكير، والحرية المطلقة؛ إذًا لا خوف على العقيدة، ولا حرج في أن هذه الأعمال هي للناس إيجادًا وخلقًا، وأي شخص عنده مسكة من العقل يسمع آيات الوعيد التي تنذر المخالفين لأمره سبحانه بنار الجحيم وعذاب السعير، ثم يحكم هذا المخطئ بأن العباد ليس لهم من أعمالهم إلا الاختيار فقط، أو نوع من الاختيار، أما الأعمال فهي لله تعالى إيجادًا؛ إن هذه سبة تجافي العقل البشري، وعدم تقدير لله حق قدره».

ويوافق هؤلاء كثير من العقلانيين، الذين يرون أن المعتزلة هم أرباب الكلام الذين بحثوه، ودللوا عليه بالطرق العقلية والفلسفية[١].

ثانيًا: عند الأستاذ جمال البنا؛ فإن: «الإيمان - كاستجابة لدعوة الرسل - يقرر في حقيقة الحال:

أ - أن تكون طريقة اكتساب الإيمان بالدعوة والحوار، دون ضغط أو قسر أو استخدام سلطة أو جاه أو تحقيق مطالب فئوية أو استجابة لمعجزات.

ب - حرية الدعاة في الدعوة، وأن مقاومتهم تكون نوعًا من العدوان والصد.

ج - حرية الناس في الاستجابة للدعوة أو رفضها»[٢].

وفي محاولة منه لإظهار قيمة عليا للحرية في الإسلام؛ يقارن البنا بين الحرية في الدائرة الإسلامية وبينها في الديمقراطية والشيوعية، فيقول: «يختلف نطاق ومضمون الحرية في الإسلام عنه في غيره من المذاهب، فكل ما يتعلق بالفكر،

= الإيمان»، ومنه هذا النص، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الثانية، (ص٦٧).

(١) القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، (ص٢٢٢)، وقد علّق الشيخ في الحاشية بقوله: «انظر مثلًا للعالم التونسي الشيخ محجوب بن ميلاد، في تأييده لمذهب المعتزلة، كتابه «في سبيل السنة الإسلامية»، (ص٢٣٨ - ٢٣٩)، ط دار بوسلامة، تونس، وانظر أيضًا «تحت سلطان القدر»، مصطفى صبري، (ص٢٧).

(٢) الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، (ص٢٥).

والقلب، والضمير، فإن الإسلام يكفل له الحرية، باعتبار أن القلب هو جهاز الإيمان ومستودعه، وأن الإيمان لا يكون إيمانًا إلا عندما يقوم على اقتناع داخلي وإرادة شخصية، وهذا وذاك لا يمكن أن يوجدا ما لم توجد الحرية...

وهذا هو ما يميز بين الحرية في الإسلام والحرية في الديمقراطية أو الشيوعية، فإن الديمقراطية طالبت بالحرية في كل المجالات،...، فجاءت الشيوعية وحرمت الحرية...، وإنما استطاع الإسلام أن يحقق ما عجزا عن تحقيقه.

فضلًا عن أن هذا المسلك، أعني الحرية في الفكر، والعدل في العمل.. هما جزء من طبيعة وميكانيزم الإسلام»[١].

ثم بعد تلك المقارنة، واعتقاده بأن الإسلام حقق ما عجزت الشيوعية والديمقراطية عن تحقيقه في مفهوم الحرية؛ فإنه لا يخفي إعجابه الشديد بالفكرة الليبرالية في الحرية، قائلًا: «كنا قد قرأنا كتاب جون استيورات ميل عن الحرية، وأعجبنا به الإعجاب نفسه الذي تملك طلبة أكسفورد عندما ظهر في العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر.

في هذا الوقت كنا كلنا نرفع راية الحرية، ولا نتردد عند الضرورة أن نكون شهداء الحرية، ولا نرى مثلًا أعلى ولا مبدأ أسمى من الحرية»[٢].

وفي محاولة أخيرة منه، يحاول البنا وضع قيد أو ضابط لهذه الحرية «المنفلتة»، فيجعلها تنتهي وتتوقف عند الخوض في ذات الله تعالى وكنهه، فيقول: «والحد الوحيد الذي تنتهي عنده هذه الحرية هو ذات الله تعالى وكنهه،...، وباستثناء هذه النقطة، فإن الإسلام يطلق حرية الفكر دون قيد أو شرط».

وبناءً عليه فالحرية مطلقة العنان، متروكة الزمام، مادامت لم تصل إلى الخوض في ذات الله تعالى وكنهه؟!

---

(١) انظر: الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، (ص٥٧- ٥٨).
(٢) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٦١).

ثم يختم رؤيته لقضية الحرية، معللًا وموضحًا، أن هذا الانفتاح الكبير في الرؤية الإسلامية للحرية التي يراها؛ إنما سببها أن نقيضها - في تصوره - في غاية السوء، «ولذلك فإن الإسلام استبعد أي صورة من صور القيود، ولم يقفه عن ذلك خوف الضلال والإلحاد؛ لأن البديل أسوأ منه، فعندما نفتح الباب على مصراعيه لحرية الفكر، ويضل البعض نتيجة لذلك، فإن من يؤمن سيؤمن عن بينة واقتناع، أما إذا سمحنا بالقيود والتحكم، فسيكون الإيمان على دخل، ولا قيمة لهذا الإيمان»[١].

ثالثًا: يقول الأستاذ راشد الغنوشي: «غير أن البحث في الحرية ما غادر الميتافيزيقا[٢] واتجه إلى مجالات تمكن فيها الرؤيا بشكل أوضح، مثل المجال الأخلاقي والقانوني والسياسي، فانصب البحث على علاقة الإنسان بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي: على جملة حقوقه، وأصبح الحديث عن الحريات بالجمع بدل المفهوم الفلسفي (الحرية).

لقد غدت الحرية بذلك هدفًا لنضال الشعوب المستضعفة، والطبقات المضطهدة، والضمائر الطيبة أكثر منها مادة لتأملات المفكرين، اللهم إلا أن يكونوا مفكرين سياسيين وقانونيين يضبطون مجالات الحرية في إعلاناتهم لحقوق الإنسان وفي الدساتير، ولدى حديثهم عن نشأة الدولة.. وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن حتى يحقق شخصيته المادية والمعنوية، ويشارك في إدارة الشؤون العامة، ويحدد مصيره بعيدًا عن كل إكراه، من خلال امتلاكه لجملة من الإمكانات أو القوى أو الحقوق، مثل حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير والاجتماع والعمل والتنقل والعبادة والتملك.. مما طفحت به

---

(١) انظر: الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، (ص٧٩).

(٢) الميتافيزيقيا هي علم ما وراء الطبيعة، وهي فلسفة تهتم بدراسة المبادئ الأولى والوجود، ويدخل فيها دراسة الظواهر الروحية والنفسية، وسائر الظواهر الغريبة، وتستخدم عند الفلاسفة الدينيين في التعبير عن الفلسفة المهتمة بمعرفة الله سبحانه، والقضايا الغيبية عمومًا. انظر: موقع المعرفة.

إعلانات حقوق الإنسان منذ القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن، حيث غدت الوثيقة المنعوتة بالعالمية لحقوق الإنسان تمثل إنجيل الحريات العامة التي تنهل من ينبوعها وتُحلّي بها دساتيرها معظم دول العالم، كشهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديمقراطية»[١].

رابعًا: ويرى محمد سليم العوا في تقديمه لكتاب الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي: «إن قضية الحرية هي قضية القضايا في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، وفي كل فصول الكتاب كان انحياز راشد للموقف الإسلامي المؤيد للحرية ضد الاستبداد، وللانطلاق ضد الجمود، انحيازًا لا يخالجه شك»[٢].

خامسًا: وحيث لا حدود للحرية عند بعض أصحاب هذا الاتجاه، يقول الشيخ حسن الترابي[٣]: «وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة؛ لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق»[٤].

سادسًا : وفي إطلاق واسع لمجال الحرية، وخروج بها عن كل الحدود، يقول راشد الغنوشي: «فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة»[٥].

فالمقياس عنده في حدود حرية الفرد عدم تصادمها مع الحق أو المصلحة

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣م، (ص٣٢).

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، (ص١٣) بتصرف.

(٣) حسن الترابي: إسلامي سوداني، ولد في كسلا بالسودان سنة١٩٣٢م، من قيادات الفلسفة والعمل الإسلاميين في السودان، المرشد العام للجبهة القومية الإسلامية السودانية، وأمين المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي. من أشهر مؤلفاته: «المسلم بين الوجدان والسلطان»، (رسالة المرأة)، (تجديد أصول الفقه)، انظر الموسوعة(١/ ٥١٥) وما بعدها.

(٤) نفس المصدر، (ص٣٨).

(٥) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٤٣).

العامة، بعيدًا عن النصوص الشرعية؟!، ثم يعقب على ذلك قائلًا:

«ولذلك لم يكن عجبًا أن وجدتْ - في ظل هذه الحياة الفكرية الحرة التي أوجدتها مثالية الإسلام - كل الأفكار والنحل سبيلها للتحاور والنضج والنمو...، وكان للبحث العلمي شأن عظيم لا قيد عليه...

ويتابع قائلًا: إن الإسلام لم يفرض على حرية الفكر قيودًا من خارجها، المهم أن لا تنقض الحرية نفسها، فتغدو سبيلًا إلى مصادرة حرية الغير، أو الاعتداء عليه والنيل منه، أو سبيلًا لإثارة النعرات العصبية والعرقية، أو مدخلًا للإثارات الغريزية. ذلك أن الحرية قيمة إنسانية عليا، وهي تفقد معناها إذا انفصلت عن قيم الحق والخير والجمال والعدالة»[(١)].

ويذهب الغنوشي إلى أبعد من ذلك؛ حيث يوسع الإطار العام للحرية في الإسلام، ويُسقط من خلالها جملة من المفاهيم والمبادئ الشرعية الثابتة، **فيجعل هذه الحرية شاملة لـ:**

١- حق الفرد في اختيار عقيدته ابتداءً، «أي حق الفرد في اختيار عقيدته بعيدًا عن كل إكراه، ولقد ضمنت الشريعة للإنسان هذه الحرية كثمرة لمسؤوليته»[(٢)].

٢- الحرية في تبديل الدين بدون عقوبة دنيوية، أي نفي حد الردة، «ولقد نصت آيات الكتاب على استبشاع هذه الجريمة في مواضع كثيرة، وتوعدت مقترفها بأشد العذاب، دون نص على عقوبة محددة في الدنيا»[(٣)].

٣- نفي مفهوم جهاد الطلب في الإسلام وقصر الجهاد على الدفع، وذلك لتعارضه مع الحرية، «وهكذا تكون النصوص الآمرة بقتال الكافرين أو الناس عمومًا يراد بها الخصوص، مثل مقاتلة مشركي العرب كما قال بعضهم، أو

---

(١) نفس المصدر، (ص٥٣).

(٢) نفس المصدر، (ص٤٧).

(٣) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص٥٣).

المعتدين على الإسلام وأهله عامة، مما لا يدع أي مجال للإكراه على العقيدة»[١].

٤- حق غير المسلم المقيم في المجتمع المسلم في إظهار شعائره في بيئته الخاصة والبيئة العامة، مادام مراعيًا للشعور العام للمسلمين، حيث «أن للذمي - أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية - الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام، بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين»[٢].

ويقول أيضًا: «كفل الإسلام لأهل كل عقيدة حق إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها، في حدود رعاية الرأي العام، والذوق العام للأغلبية»[٣].

٥- حق غير المسلم المقيم في المجتمع المسلم في دعوة المسلمين إلى دينه، وذلك أنه «وإذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه»[٤].

وهكذا تكون الحرية عنده؛ تعطي الحق في اختيار العقيدة ابتداءً، والحق في تغييرها متى شاء صاحبها، وإسقاط مفهوم جهاد الطلب، وفتح المجال لأهل الذمة في المجتمع المسلم لإظهار قيمهم، والدعوة إليها. . ، فماذا بقي بعد ذلك من حدود الحرية؟!

سابعًا: ويستعرض محمد عمارة تطور فكرة الحرية والاختيار في مراحل تاريخية مختلفة، مقررًا مجموعة من العناصر والحقائق - على حد تعبيره- ، على النحو التالي:

١- أن العرب قبل الإسلام كانوا جبرية، وأن الإسلام قد جاء، فغيّر هذا الموقف، وقرر الحرية والاختيار للإنسان، وبعد أن نقل عن القاضي عبد الجبار

(١) نفس المصدر، (ص٤٦).
(٢) نفس المصدر، (ص٥٠).
(٣) نفس المصدر، (ص٥٠).
(٤) نفس المصدر، (ص٥٠).

قول الحسن البصري: «إن الله بعث محمدًا ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله...» قال: وهذا معناه أن العرب قبل الإسلام كانت تسود فيهم فكرة الجبر والجبرية، وأن الإسلام والقرآن قد اتخذا من هذه القضية موقفًا ينتصر لحرية الإنسان واختياره.

٢- ما ذُكر من أن الجدل قد دار حول هذا الأمر في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، وأن الرسول قد شارك في هذا الأمر، وقال بعض الأحاديث النبوية التي تعارض الجبر، وتقف مع القول بالحرية والاختيار.

٣- ما رُوي من أخبار في زمن الخلفاء الراشدين تشهد بأن هذا العهد قد شهد بعضًا من الجدل والخلاف حول الموقف من الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان، ويستشهد بمسألة الكلالة عند أبي بكر، وجلد السارق بعد قطع يده عند عمر، وغيرها. ثم يعلق قائلًا: «بل إن المعتزلة يرجعون بسلسلة أفكارهم في هذا الباب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب».

ثم يقول مختتمًا ومعقبًا على ذلك: «وكل ذلك يشهد بأصالة فكر الحرية والاختيار في تراث العرب المسلمين»(١).

والعجب هنا هو في الاستدلال ببعض النصوص من السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، خلافًا لما جرت عليه العادة عند كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، من عدم احتفالهم بنصوص السنة عمومًا، بحجة أنها أخبار آحاد لا تثبت بها حجة، فما الذي جرى هنا؟!

ثامنًا: يقول أحمد بهاء الدين: «حرية الرأي والدين والعقيدة؛ كانت مفتاح الحضارة العربية الذي فتحت به الأبواب على ظلام العصور الوسطى في أوربا نفسها، وما زالت ولا تزال في كل مكان مفتاح كل تقدم»(٢).

---

(١) انظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، (ص٢٠- ٢٥).

(٢) شرعية السلطة في العالم العربي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م=

ويقول متحدثًا عن التسامح مع اليهود، وإعطائهم المزيد من الحريات في الدولة المسلمة: «ولكن دلالة التسامح والتشجيع في صدد دراسات تستكمل وضع قواعد اللغة العبرية والديانة اليهودية، أكبر وأعمق، فهي تدل فوق استنارة السلطة الحاكمة وتسامحها في حرية العقيدة؛ على ثقة هائلة بالنفس»[١]؟!. وهذه حجة عجيبة غريبة؛ إذ كيف يكون فتح المجال لكل مفسد ومضلل يعني ثقة بالنفس.

تاسعًا: وعند الكواكبي، يذهب بعض الباحثين إلى أنه بالنظر إلى عموم كتاباته فإننا سنجد أن «خطاب الكواكبي عن الحرية، وعلى الرغم من ضبابيته، إذا ما قيس بفهمنا المعاصر؛ فإنه يُفصح عن قضية من أهم قضايانا المعاصرة التي تشغل العالم كله، أي: مسألة الديمقراطية».

إن عبد الرحمن الكواكبي «عندما ينظر في الإسلام لا يجد فيه سوى الحرية، الأمر الذي يدفعه إلى القول: «أن يكون الإنسان مختارًا في قوله وفعله، لا يعترضه مانع ظالم.. فالحرية هي روح الدين»[٢].

هذه نبذة مختصرة من كتابات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في قضية الحرية، وبيان لمواقفهم من مفهومها، وحدودها عندهم.

المسألة الثانية: الخطوط العامة لمفهوم الحرية عند الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر:

ولعلنا أن نقف مع أصحاب هذا التيار في هذه القضية وقفة تأمل ونقاش، من خلال النقاط التالية:

١- تأثر كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في مفهوم الحرية بآراء بعض الفرق الكلامية القديمة، خصوصًا فرقة المعتزلة.

= (ص٩٩).

(١) نفس المصدرالسابق، (ص١٠٢).

(٢) انظر: قراءات في الفكر المعاصر، مجموعة باحثين (علي نوح)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص١٠٣ - ١٠٥).

حيث يذهب كثير منهم إلى القول باستقلالية العباد في أفعالهم، بناءً على قولهم بحريتهم المطلقة، فالله تعالى خلق الإنسان، ووهب له العقل، ومنحه ملَكة التفكير، والحرية المطلقة - كما تقدم معنا من أقوال بعضهم - ؛ وهذه نقطة التقاء مع أفكار المعتزلة.

وعلى سبيل المثال؛ فهذا الجابري يدلنا على ثلاث شهادات ميلاد للمثقف العربي يربط فيها ولادة المفكر العربي الإسلامي بظهور آراء بعض الفرق الكلامية:

الشهادة الأولى: المثقف ظهر بظهور الخلاف الذي بلغ ذروته في صراع علي ومعاوية على السلطة، هنا بدأ الكلام في الإسلام، بدأ الرأي ينفصل عن السياسة، وبالتالي بدأت الأنوية[١] الأولى لفئة المثقفين في الإسلام بالظهور.

الشهادة الثانية: وترتبط بالميلاد الأول للمعتزلة، الذين ارتفعوا بالسياسة من ساحة الصراع والحرب إلى ساحة النظر والكلام، بعد التنازل لمعاوية.

الشهادة الثالثة: هي الشهادة الرسمية لهذا الميلاد؛ لأنها تعبر عن مرحلة البلوغ والنضج، مع انفجار الاختلاف حول جزاء مرتكب الكبيرة، وظهور المدرسة الاعتزالية[٢].

ثم يقول الجابري في موطن آخر بعد أن أشار إلى التحديات التي تواجه غالبية أهل العلم والمعرفة: «إن المثقف يتميز عنهم جميعًا بكونه لا يتخذ من العقيدة مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل هو يمارس فرديته فيها وعليها فيحولها إلى رأي له، به يتميز، وبه يعرف، إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة»[٣].

٢- إعادة تنشئة مفهوم الحرية بصورته الحالية نشأة غربية، حيث ولد هذا

---

(١) يقصد به جمع نواة.

(٢) انظر: قراءات في الفكر العربي، مجموعة باحثين (عبد الجليل طليمات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص٢٦١).

(٣) انظر: المثقفون في الحضارة العربية، (ص٣٧)، نقلًا عن قراءات في الفكر العربي، عبد الجليل طليمات، (ص٢٦١).

المصطلح في البيئة الغربية، وذلك بتأثير مجموعة من العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، تمخض عنها جملة من المفاهيم والقيم الحادثة والجديدة، والتي ولدت وظهرت، استجابة لتلك التغيرات.

وحيث إن تلك العوامل لا وجود لها في العالم الإسلامي، وهي ذات خصوصية في بيئاتها؛ فلا معنى لنشوء مثل هذه المصطلحات في العالم العربي والإسلامي.

وهذا الأمر راجع في الحقيقة إلى تأثر الكثيرين بمفاهيم الغرب الفكرية، وشعورهم بفوقيته، وتعاملهم مع قضاياه على أنها صواب، ثم البحث عن شبيهها في الإسلام، ولو بكثير من التمحل واللف والالتفاف على النصوص الشرعية، والوقائع التاريخية.

٣- عند مناقشة قضية الحرية؛ فلابد من التأكيد على أنه لدى الأمة المسلمة مصطلح شرعي مناقض لهذا المصطلح، وإن كان يحقق المقصود منه، بل وزيادة، وهو مصطلح «العبودية»، والمراد به العبودية لله تعالى، والتحرر من سائر العبوديات الأخرى، وتحقيق هذه العبودية هو الهدف والغاية من خلق الإنسان ووجوده على هذه البسيطة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

ومع أن العبودية لله تعالى هي أساس القيم كلها؛ فـ«قد يستغرب من يعيش الجو الفلسفي المعاصر الذي تمثل (الحرية) إحدى قيمه الكبرى، أو من يعايش الأحوال الحضارية والسياسية التي يتنادى أتباعها لإقامة النظم والمواثيق والنهضة على قيمة الحرية؛ إذ كيف تكون العبودية المرفوضة في الفكر المعاصر، قيمة كلية مهيمنة على القيم الأخرى بما فيها الحرية، وبالتالي على الوجود الإنساني كله»[1].

وهذا المعنى الأصيل يغيب عن أذهان كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر عند حديثهم عن قضايا الحرية، ولا يكاد يُذكر إلا مرورًا

---

(١) السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، (ص٤٩٤- ٤٩٥).

عابرًا، وبشكل لا يؤثر على معاني الحرية في المفاهيم الغربية الحديثة.

٤- كعادة كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في مناقشة القضايا؛ فإنهم غالبًا ما يخلطون في الحديث عن الحرية بكل أشكالها ومسائلها، ويعممون الأحكام كثيرًا، مما يوقعهم في كثير من الإشكاليات الشرعية، ومصادمة النصوص، ولو أنهم أخذوا بمبدأ تحرير النزاع، وتنقيح المناط، لتفادوا كثيرًا من الخلط واللبس الحاصل.

وعلى سبيل المثال في قضية الحرية يخلط كثيرون بين الحرية السياسية والحرية الفكرية وحرية الاعتقاد، ويعممون الأحكام بناءً على ذلك.

٥- في أطروحاتهم عن الحرية؛ يركز أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر على بعض مفاهيم الحرية المستقاة من الفكر الغربي، فهم يركزون على حرية العقيدة، وحرية التعبير، وحق المساواة، وحقوق غير المسلمين في الدولة المسلمة، وحقوق الإنسان على وجه الخصوص، وغيرها من المفاهيم.

وهذا في ظني راجع إلى تأثرهم بالفكر الغربي كثيرًا، ومحاولة الكثير منهم مجاراة ذلك الفكر. حيث يأخذ هؤلاء بهذه المفاهيم وفق التصورات الغربية الليبرالية، ثم يحاولون تحسين صورتها وتهذيبها وأسلمتها، على الرغم من أن بعض هذه المفاهيم تتعارض كليًا مع الإسلام.

لقد نُقلت الصدمة الفكرية بالحضارة الغربية عبر أول بعثة وصلت إلى فرنسا، وذلك من خلال الشيخ رفاعة الطهطاوي، وكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، حيث أسس في هذا الكتاب بداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده.

ثم لحق الطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل أديب إسحاق، والكواكبي[1]،

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩- ١٩٠٢)، ولد في حلب بأرض الشام، واشتغل بالصحافة، وشغل العديد من المناصب الإدارية في ولاية حلب، وكان يحرر تظلمات المظلومين ضد=

والنديم، وغيرهم، كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال جمال الدين الأفغاني[١]، ومحمد عبده، كما أن تلامذة محمد عبده كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وأحمد فتحي زغلول وسعد زغلول ارتبطوا بالفكر الليبرالي، وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرازق وأخيه علي عبد الرازق وأحمد أمين وخالد محمد خالد[٢].

ثم توالى ارتباط كثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بالحضارة الغربية، وكثر احتكاكهم بها، وتأثروا ببعض قيمها، وتتابعوا في نقل مفاهيمها، وتلميع صورتها، بما فيها مفهوم الحرية وما يتفرع عنه من القضايا.

٦- إغراق أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في الحديث عن قضايا الحرية، واستنفاده لمساحات واسعة من الفكر والبحث عندهم، في مقابلة إهمال وعدم العناية بمفاهيم العبودية لله تعالى، وما يتعلق بها من القضايا؛ قد يكون مردُّ ذلك راجعًا إلى طبيعة البيئات التي عاش فيها الكثير منهم، وذلك أنها بيئات تحوي الكثير من الكبت السياسي، ومصادرة كثير من الحقوق الطبيعية، وتكميم الأفواه.

= الأتراك، أُدخل السجن وحكم عليه بالإعدام، ثم بُرّئ، فهاجر إلى مصر وأقام فيها إلى وفاته. وكان مهتمًّا بالكتابة في أسباب تخلف المسلمين، كما في كتابيه: «الفتور»، «أم القرى» وغيرهما. انظر موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، إشراف محمود حمدي زقزوق، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، (ص٦٦٣) وما بعدها.

(١) جمال الدين الأفغاني: (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، ولد في كابول بأفغانستان، ويتصل نسبه بالحسين ابن علي، أقام في طهران وإسطنبول والقاهرة ولندن وباريس وغيرها، وكان يدعو لبعث الأمة الإسلامية على أسس عقلية. له عدة كتابات من أشهرها «الرد على الدهريين»، «البابية»، «الرد على رينان وزعمه أن الإسلام لا يشجع على البحث العلمي» وأصدر في باريس جريدة «العروة الوثقى». انظر الموسوعة (١/ ٤٦٨) وما بعدها.

(٢) انظر: الإسلاميون والمسألة السياسية، مجموعة باحثين (أحمد الموصلي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص٥١) بتصرف، وانظر: الفكر العربي في معركة النهضة، أنور عبد الملك، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، (ص٨٦).

بل إن فريقًا من أصحاب هذا الاتجاه قد قضوا فترات مختلفة من حياتهم داخل أروقة السجون، بسبب تعبيرهم عن آرائهم السياسية وغيرها.

وإنه مع التحفظ على آرائهم المذكورة، وعدم التسليم لهم بها؛ إلا أن هذا من باب التماس العذر لبعضهم. والله الموفق.



المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من حرية المعتقد

من القضايا الحساسة والخطيرة التي يتم طرحها تحت بند الدولة المدنية، ويتم التأكيد عليها كثيرًا في خضم المداولات الفكرية، والتنظيمات الدستورية والقانونية للدولة المدنية؛ قضية حرية المعتقد.

وقضية حرية المعتقد وإن كان لها تعلق بمسألة الحرية والتي تم بحثها في المطلب السابق؛ إلا أن حرية المعتقد أخص من عموم الحرية، وأخطر منها.

وهذا المصطلح «حرية المعتقد» من الألفاظ الفضفاضة، التي تحتمل مدلولات كثيرة، بعضها حق وبعضها باطل؛ ولذلك لا بد من استجلاء مكوناته، ومعرفة ما يقصد به، وماذا يراد منه، ثم التعامل معه وفق المراد من استخدامه.

وقد جاء في المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما نصه: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»(١).

وقد تمت إضافة «حرية تغيير الدين» بناء على اقتراح «شارل مالك»(٢) ممثل لبنان بسبب الوضع السائد في بلاده، حيث يلجأ إليها أشخاص يُضطَهدون بسبب

(١) الموقع الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على شبكة الإنترنت.

(٢) شارل حبيب مالك (١٩٠٦م - ١٩٨٧م) هو سياسي ودبلوماسي ومفكر لبناني أرثوذكسي. كان العربي الوحيد الذي شارك في صياغة وإعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديسمبر ١٩٤٨ بصفته رئيس المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة.

إيمانهم الديني أو بسبب كونهم قد تحولوا عن دينهم إلى دين آخر...

على أن هذا النص لم يكن من الممكن ألا يثير رد فعل من جانب الدول الإسلامية، حيث أن الإسلام يُظهر عداء لحرية الدين، وبصفة خاصة عندما يتعلق الأمر بتَرك الإسلام...

فقد اعترض ممثل المملكة العربية السعودية على «حرية تغيير الدين»، وانضمت العراق وسوريا إلى ممثل السعودية، ولكن بلا طائل، فقد رُفض اقتراحهم واعتراضهم[1].

وهذا التعريف المتعلق بقضية حرية المعتقد - حسب منظمة حقوق الإنسان - يفيدنا بأن لكل شخص حرية كاملة فيما يخص الأمور الثلاثة التالية:

☆ الحرية في اختيار الدين الذي ينتمي إليه الفرد ابتداءً.

☆ الحرية في تغيير وتبديل ديانته التي ينتمي إليها أصلًا.

☆ الحرية في ممارسة الشعائر والطقوس التعبدية المختلفة.

والملاحظ أن الغرب الذي كان فاقدًا لهذه القيمة الإنسانية على مدى عصور من سيطرة الكنيسة؛ وبعد أن تحرر من قيود الكنيسة وآصارها؛ صار يولي هذه القضية عناية بالغة، وأهمية خاصة، حتى جعلها مبدأً يستند إليه في كينونته ووجوده، وذهب بها إلى أبعد حد، بل لم يجعل لها حدًّا؛ إلا ما يتعارض مع حريات الآخرين، سيما فيما يتعلق بقضية المعتقد.

وهذه القضية - أعني الحرية - من حيث المبدأ مطلب شرعي ثابت في مضامين النصوص الشرعية المختلفة، ولكنه مبدأ له ضوابطه وحدوده، بحيث لا يترك الحبل فيه على الغارب، ويدخل فيه ما ليس منه.

ومصطلح حرية المعتقد يحتمل أكثر من معنى؛ «فإن كان المقصود بهذا

---

(١) سليم نجيب، موقع تنوير.

المصطلح أن الكافر المقيم بدار الإسلام لا يُجبر أو يُكره على ترك دينه والدخول في الإسلام، فهذا صحيح، ولا إشكال فيه.

وإذا كان المقصود أن الله تعالى أعطاه الحق في الكفر والضلال، فهذا باطل، فالله تعالى لم يعط أحدًا الحق في الكفر أو الضلال»[1].

وقد جاء موقف التيار العقلي الإسلامي (في قضية حرية المعتقد) متأثرًا بالنظرة الغربية بشكل كبير، وذلك من خلال التأثر بعوامل عديدة، كمبدأ الحرية بمفهومه الغربي، وقضية الحوار الحضاري، والتقارب بين الأديان، وغيرها من القضايا.

وبشكل عام يرى أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر أن الإنسان مطلق الحرية في أموره كلها، وحريته متأكدة على وجه الخصوص في قضية المعتقد، من حيث الاختيار للعقيدة التي يريدها ابتداءً، وعدم إكراهه على شيء من الأمور، وهو حر في أداء الشعائر الظاهرية أيًا كان نوعها، وهو حر كذلك (في أحكام الدنيا) في الانتقال من عقيدة إلى عقيدة أخرى، ما دام ذلك باقتناعه ورغبته، وبدون إكراه.

المسألة الأولى: الخطوط العامة لموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من حرية المعتقد:

ويمكننا قراءة الخطوط العريضة في موقف التيار العقلي الإسلامي من قضية حرية المعتقد من خلال المحاور التالية:

١- قولهم بأن الحرية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وضرورة من ضروراتها؛ إذ يؤكد أصحاب هذا الاتجاه على أن الحرية قيمة إنسانية أساسية، وأنها علاوة على ذلك مقصد أساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية، بل هي ضرورة من ضروراتها.

---

(١) موقف الاتجاه العقلي من النص الشرعي، رسالة دكتوراه، في مسار العقيدة، بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، للباحث، سعد بن بجاد العتيبي، لم تطبع بعد، (ص٤٨٠).

ويرى الدكتور عبد المجيد النجار أن التعاليم الإسلامية جاءت لتشرع لحرية الرأي، وتجعلها أمرًا واجبًا شرعًا لا مجرد حق فحسب، وأنه لكثرة ما جاء فيها من طلب مشدد! فيمكن اعتبار أنها «ترتقي في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة»[١].

وهذا المدلول عنده يشمل عنصرين مهمين في رأيه، وهما:

أ- حرية الإنسان في طرق النظر العقلاني وأساليبه، دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معينة من شأنها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفًا، حقًّا كانت أم باطلًا، فإذا كان شيء من ذلك، فإنه يعتبر وجهًا من وجوه السلب لحرية الرأي.

ب- حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه بالنظر والبحث، وإشاعته بين الناس، والمنافحة عنه، والإقناع به. وهذا هو الوجه الأهم - عنده- ؛ وهو المعني أكثر من غيره في الاستعمال الشائع . . أن يكون طريقه سالكًا بانعدام كل المعيقات التي تعيق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو صيرورته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه والإقناع به، وإنْ وقع شيء من ذلك، فهو يعتبر تقييدًا لحرية الرأي[٢].

وقد وافقه د. طه جابر العلواني وأقره، وأشار إلى ما وصفه بضمور مفهوم الحرية في التاريخ الإسلامي، ووجود ما سماه بالتراث الفكري والثقافي الذي يؤصل لمصادرة حرية الرأي. وحرية الرأي والتعبير - عنده- دعامة راسخة من دعائم الفكر والممارسة في حياة المسلمين، كما أنه عدّ حرية الرأي شرطًا موضوعيًّا لما سماه بالإقلاع الحضاري[٣].

---

(١) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، (ص٤٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص٤٣- ٤٤).

(٣) انظر: تقديمه للكتاب السابق، (ص٩)، (١٣)، (٢١)، وانظر له (العلواني): لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، (ص٩١)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٧٢هـ.

٢- التأكيد على أن حرية المعتقد هي من سماحة الإسلام: حيث يتعلق أصحاب هذا الاتجاه في تقريرهم لحرية المعتقد بيسر الإسلام، وسماحة الدين، وأن إقرار حرية المعتقد لكل إنسان تدل على سماحة هذا الدين، ويسره وسهولته.

يقول مصطفى الرافعي[(١)]: «أما حرية المعتقد، فقد صانها الإسلام، إلا ما كان منها منافيًا لكرامة الإنسان، وكرامة العقل. . . ومن أجل ذلك حارب الوثنية. . . لأنها تعبير عن جهل الإنسان، وإلغاء لعقله.

وتتفرع عن حرية المعتقد حرية الممارسة للشعائر الدينية، فقد كفل الإسلام هذه أيضًا؛ إذ أباح للنصارى أن يقيموا الكنائس، ويظهروا الصلبان، ويسيروا بها في المواكب؟!!. وليس أدل على بعد الإسلام عن روح التعصب، وإعطائه الحرية الكاملة لجميع الأديان الأخرى، من قول. المستشرق. آدم ميتز: (لقد قلد ديوان جيش المسلمين لرجل نصراني مرتين في أثناء القرن الثالث).

أفلا يعتبر تساهل المسلمين، وإفساح المجال لغيرهم، دليلًا على أن الإسلام لم ينصف الناس على أساس معتقداتهم، وإنما على أساس كفاءاتهم؟. . .

ثم يقول: من هذا يتبين أن الإسلام يشدد على احترام حرية الإنسان في اعتقاده الديني، ما دام يؤمن بالله ولا يشرك به شيئًا»[(٢)].

---

(١) الدكتور مصطفى محمود عبد الغني الرافعي، المولود في طرابلس عام ١٩٢٤م، وهو غير الأديب المشهور مصطفى صادق الرافعي. حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، وكانت رسالته بعنوان الطلاق في الإسلام، وله مجموعة مؤلفات في القضايا الاجتماعية، اشتغل بالمحاماة والقضاء في لبنان، وكان موصوفًا بالمفكر الديني الأصيل والمثقف المنفتح، بعيدًا عن التزمت والانغلاق!!.
وكانت له محاولات في التوفيق بين السنة والشيعة، ثم بين المذاهب الفقهية الأربعة، ومن مؤلفاته: نظام الأسرة في الإسلام فقهًا وقضاءً، وغيره.
انظر: جريدة البيان الإماراتية، العدد (٧٨)، بتاريخ ٢٠٠٨/٨/١٣م.

(٢) انظر: الإسلام دين المدنية القادمة، مقال لمصطفى الرافعي، موقع البلاغ على الشبكة العنكبوتية.

وتأكيدًا على حرية المعتقد، وأن ذلك من سماحة الدين؛ يقول الشيخ الغزالي على وجه العموم: «يرفض الإسلام رفضًا حاسمًا إكراه أحد على الدخول فيه، وخطته الفذة أن يشرح منهجه، وأن يتلو كتابه، وأن يدع الناس بعد هذا البيان أتم ما يكونون حرية في أخذه، أو تركه»[(١)].

ثم يقول: «إن الإسلام لا يعرف الحروب الدينية، ولا يشن هجومًا البتة لنشر مبادئه، وإدخال الناس في تعاليمه، إن منطقه الأول والأخير هو الإقناع، والاقتناع في جو تسود أكنافه الطمأنينة المطلقة»[(٢)].

وبقريب من هذا المعنى قال د. محمد عمارة[(٣)]، ود. سليم العوا[(٤)].

وفي ذات السياق يعتبر الشيخ راشد الغنوشي حرية الاعتقاد هي أسبق الحريات العامة؛ لأنها بمنزلة القاعدة والأساس، وهي أول حقوق الإنسان، كما قرر - تبعًا لذلك - حرية التعبير مطلقًا لكل فرد في الدولة الإسلامية مسلمًا أو غير مسلم، بمن فيهم أهل الإلحاد، وتشمل هذه الحرية الدفاع عن عقيدتهم أو الدعوة إليها أو التبشير بها، والاستقطاب إليها أو نقدًا لغيرها ولو كان الإسلام ذاته؛ لأنه إذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، كما قرر أن لكل فرد - مطلقًا- أن يختار عقيدته بعيدًا عن كل إكراه[(٥)].

ولنا هنا أن نتساءل: أي سماحة في دين يسمح لليهود والنصارى وأهل الإلحاد في نشر مذهبهم الذي نعتقد بطلانه، والدعوة إليه، وإتاحة المجال لهم لانتقاد الإسلام، ونقض عراه، بحجة الحرية في التعبير؟!

(١) هذا ديننا، (ص٥٨).
(٢) هذا ديننا، (ص٧١).
(٣) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، (ص٢٣).
(٤) انظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، (ص٢٢٧).
(٥) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، (ص٤٤- ٤٧).

٣- القول بأن المساس بحرية المعتقد - وفق تصورهم- يؤدي إلى انهيار منظومة الدين كلها: وعلى طريقة التهويل والمبالغة؛ يرى بعض أصحاب التيار العقلي الإسلامي بأن المساس والتعدي على حرية المعتقد يؤدي إلى انهيار منظومة الدين، وتعطل الغاية من وجود الإنسان.

ويؤكد د. جمال الدين عطية على أن حرية العقيدة قاعدة أساسية لا يتصور خلافها، فالإكراه في الدين ينافي الاختيار، شرط المسئولية، فتنهار المنظومة كلها بما فيها من تكليف وابتلاء وخلافة وعمارة، وحساب وجزاء، وجنة ونار[١].

٤- أخذهم ببعض النصوص الشرعية في هذا الباب واطّراح بعضها: وذلك بالاستدلال بالنصوص التي تؤيد الرأي الذي يذهب إليه أحدهم، والقدح بباقي النصوص المتعلقة بالمسألة، تحت ذرائع متنوعة، لا تقوم على أساس علمي معتبر.

ومن أشهر الأمثلة هنا: قضية «حد المرتد» في الإسلام، والتي يردّها أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر استنادًا على جملة الآيات العامة التي تقرر حرية الاختيار، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]، ونحوها، في حين يتم اطّراح النصوص الأخرى، كحديث **«من بدّل دينه فاقتلوه»**[٢]، وحديث: **«لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»** ومنهم: **«أو رجل ارتد بعد إسلامه»** الحديث[٣].

يعرض العلواني للسنة القولية في هذا الموضوع، وأشهرها حديث **«من بدل دينه**

---

(١) نحو فقه جديد للأقليات، (ص١٠١- ١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٢٥١) و(٤/ ٣٢٩)، وأبو داود (٤٣٥١)، والنسائي(٢/ ١٧٠)، والترمذي (١/ ٢٧٥)، وابن ماجه (٢٥٣٥)، وقال الألباني: صحيح، انظر: إرواء الغليل، المكتب الإسلامي (٨/ ١٢٤)، برقم (٢٤٧١).

(٣) أخرجه أبو داوود (٤٥٠٢)، والترمذي (٢١٥٩)، وابن ماجه (٢٥٣٣)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه برقم (٢٠٥٢).

فاقتلوه»، فيورده بكل طرقه ومتابعاته وأقوال العلماء فيه. ويخلص إلى أنه حديث آحاد يعد في المراسيل في الغالب، ولا يؤخذ على إطلاقه ومعناه الحرفي، بل يرتبط بواقعة محددة وهي مؤامرة اليهود التي ذكرها القرآن الكريم.

ثم يقول: وبدون مثل هذا التقييد، يؤدي الأخذ بهذا الحديث على إطلاقه إلى نسخ أو إيقاف العمل بما يقرب من مائتي آية قرآنية نصت على إطلاق حرية الاعتقاد، ونفي الإكراه على الدين، وعدم ترتب أي عقوبة على مبدل دينه في الدنيا إذا كان مسالمًا ولم يرتكب جرائم أخرى كما ذكرنا سابقًا. وهذا ما لا يقبله العقل[١].

وكان الأحق به وبغيره أن يجمع بين النصوص الشرعية كلها، وإعمالها جميعًا، بدلًا من إقصاء بعض النصوص، والأخذ بما يتوافق مع النتائج المعدّة مسبقًا.

٥- معارضة النصوص الشرعية الواردة في هذا الباب بنصوص عامة محتملة: وفي سياق تبرير التيار العقلي الإسلامي المعاصر لحرية المعتقد يعارض أصحاب هذا التيار أحاديث قتل المرتد بالآيات العامة التي تعطي الإنسان حرية الاختيار ابتداءً لدينه ومعتقده، وأنه لا يكره الإنسان ولا يجبر على دخول الإسلام.

ويرى الدكتور طه جابر العلواني بأن حرية العقيدة في القرآن أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدها حدود...

ثم يشير إلى أنه يستحيل عقلًا وشرعًا أن يأتي في السنة النبوية -الثابتة الصحيحة- شيء يناقض مبادئ القرآن الكريم، فضلًا عن أن ينسخه. وإذا كانت مبادئ القرآن الكريم قد حددت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد، وجعلت جزاء المرتد لله تعالى في الدار الآخرة، فلا يتوقع من السنة أن تأتي على خلاف ذلك[٢].

---

(١) جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ٢٦/٦/١٤٢٨هـ، ١١يوليو٢٠٠٧م، العدد (١٠٤٥٢).

(٢) انظر: مقالة: لا عقوبة للردة، وحرية الاعتقاد عماد الإسلام، بتصرف، موقع: إسلام أون لاين.

ويقول جمال البنا معلقًا على الآيات العامة في عدم الإكراه على الدين: «وهذه الآيات صريحة في إشارتها إلى الردة بعد الإسلام، ومع هذا فلم تُشِر أقل إشارة إلى عذاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد، وإنما كان العقاب المروع المخوف هو غضب الله، . . . ويتابع قائلًا: وهذا ما يتسق مع سياسة وروح القرآن والنصوص الأخرى العديدة فيه، التي بنت الإيمان والاعتقاد على اقتناع الفرد وهدايته دون قسر أو ضغط، وحريته إلى أبعد مدى، وفي ذلك نجد قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(١) [سورة الكهف: ٢٩].

وأما بخصوص قتال المرتدين، وحروب الردة؛ فيؤكد د. طه جابر العلواني على أنها كانت سياسية في المقام الأول.

ويخلص إلى أن الإنسان المكرّم المستخلف المؤتمن أكبر عند الله وأعز من أن يكلفه ثم يسلب منه حرية الاختيار، بل إن جوهر الأمانة التي حملها، والتي استحق بها القيام بمهمة الاستخلاف، إنما يقوم على حرية الاختيار التامة الكاملة»(٢).

٦- نفي العقوبة الشرعية الدنيوية الثابتة لحد الردة: وفي سياق تأكيد حرية المعتقد (حسب مفهومهم)؛ يذهب بعض أصحاب التيار العقلي المعاصر إلى نفي العقوبة الشرعية الدنيوية الثابتة لحد الردة، وهي القتل. ويرى هؤلاء بأن حريته في اختيار ما يشاء من الأديان لا يترتب عليها أي مسؤولية في الدنيا، وإنما عقوبته أخروية، بناءً على إعمالهم للآيات القرآنية، وتركهم لصحيح السنة النبوية.

ويذهب عبد المجيد النجار إلى أن «الحرّية في التفكير وما تنتهي إليه من اعتقاد هي حرّية ذات بعدين: أوّلهما حرّية في مستوى الفرد، وذلك فيما يتعلّق بممارسة الفرد فيما بينه وبين ذاته لحرّية التفكير وما ينتهي إليه من اعتقاد، فيفكّر بالطرق التي

---

(١) انظر: جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ١٤٢٨/٦/٢٦هـ، ١١يوليو٢٠٠٧م، العدد (١٠٤٥٢)، وتقدم.

(٢) مجلة إسلامية المعرفة الإلكترونية، مقال بعنوان: حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: الأبعاد والحدود، العدد (٣١- ٣٢)، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣م، (ص٢٣- ٥٠).

يشاء، ويعتقد من المعتقدات ما ينتهي به إليه تفكيره، على أن يبقى كلّ ذلك في دائرته الذاتية باعتباره شأنًا شخصيًّا يتحمّل مسؤوليته بصفة عينية في يوم الحساب»[١].

وبمثل هذا المعنى يؤكد الدكتور طه جابر العلواني: «بأن القرآن المجيد لا يحتوي على حد للردة أو عقوبة دنيوية لها، وأن العقوبة على الردة هي عقوبة أخروية موكولة إلى الخالق»[٢].

٧- تعليق العقوبة بالخيانة السياسية، وليس على الردة ذاتها: يعلل الأستاذ جمال البنا قتل المرتد بسبب ما يسميه بالخيانة العظمى، والردة السياسية، وليس بسبب ترك الدين؛ «فردّة هذه القبائل كانت سياسية أكثر مما كانت دينية بالمعنى الذي نفهمه؛ ولهذا لا نجد استشهادًا بها في الكتب الفقهية؛ تأييدًا لدعوى قتل المرتد. أما فكرة الارتداد كنوع من ممارسة حرية العقيدة، فقد كانت مستبعدة وقتئذ.

ثم يقول: وكان يجب على الذين يعالجون هذه النقطة في العصر الحديث أن يفطنوا لها، فإذا أرادوا عقوبة؛ فعلى ما يقترفه المرتد من حرب، أو خيانة البلاد، ومن هنا فإن الجريمة تكون (الخيانة العظمى)، وليست الردة»[٣].

ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه على أن الردة عمل غير مستحب، وبغيض عند الله وملائكته والناس أجمعين؛ ولكن لا علاقة له بحرية العقيدة.

أما «حين يصبح الارتداد عملًا يهدد النظام العام؛ يصبح جريمة سياسية، وينظر

---

(١) انظر: جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ٢٦ جمادى الثاني ١٤٢٨ هـ، العدد ١٠٤٥٢، كيف نوفق بين حرية المعتقد في القرآن وحد الردة في السنة النبوية؟

(٢) الإسلام وحرية الفكر، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، (ص٤٠).

(٣) محمد عبد الملك المتوكل، الإسلاميون والمسألة السياسية، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص٧٦- ٧٧).

إليه في إطار الإخلال بالنظام العام»[١].

٨- مجاراة الواقع الغربي ومنظماته ورؤاه: وهذه القضية وإن كان الغالب في أقوالهم عدم التصريح بها؛ إلا أنها ظاهرة في نَفَس أقوالهم، وعموم أطروحاتهم، والسياق العام الذي يسيرون فيه.

ولعل مما يمكن الاستشهاد به في هذا الموطن مقولة الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حول قضية الحرية عمومًا، وإبراز الدور الغربي في تقريرها، حيث يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حرية الاعتقاد وهي حرية تعب العالم كثيرًا في تقريرها، ولم نشعر نحن المسلمين بضراوة الصراع الذي دار من أجلها؛ لأننا توارثناها جيلًا عن جيل، وتلقيناها في تعاليم ديننا وتقاليد أسلافنا حقيقة لا تحتمل لغطًا أو جدلًا».

وهكذا نجد أن جملة التيار الإسلامي المعاصر يقرر حرية المعتقد على إطلاقها، ابتداءً وديمومة وانتهاءً، دخولًا إلى الدين وخروجًا منه، بلا تحفظ ولا احتراز، وذلك بجملة من المبررات والتأويلات التي يسوقونها لإثبات هذه القضية، متجاوزين النصوص الشرعية الثابتة.

ولأهمية هذه القضية وخطورتها، سأهتم بمناقشة أقوال أصحاب هذا التيار فيها، وما أوردوه من شبهات حولها.

ولأن مناقشة تفاصيل ما أوردوه تتطلب مساحة واسعة قد لا تتناسب وهذا المقام؛ لذا سأكتفي بالمناقشة العامة لهذه القضية، وموقفهم منها على وجه الإجمال، كنموذج لباقي القضايا التي يطرحونها.

المسألة الثانية: المناقشة العامة لموقف التيار العقلي الإسلامي من قضية حرية المعتقد:

بالنظر إلى إجمالي ما اشتمل عليه خطاب التيار العقلي المعاصر في قضية حرية المعتقد، وجملة ما أوردوه من حجج وبراهين؛ يمكننا مناقشة هذا الاتجاه مناقشة عامة من خلال المحاور التالية:

---

(١) هذا ديننا، (ص٥٨).

أولًا: إن الاستدلال الصحيح إنما يكون بجمع النصوص الواردة في المسألة، وإعمالها كلها، وذلك بالجمع بينها، وعدم اطّراح شيء منها أو إلغائه؛ وذلك لأن الشريعة كلٌّ لا يتجزأ، وبعض النصوص يكمل بعضها، والسنة جزء من النصوص الشرعية.

وعليه؛ فلابد من الجمع بين أحاديث قتل المرتد، وبين الآيات العامة الواردة في سماحة الدين ويسره، وعدم الإكراه على الدخول فيه؛ لأن الجمع بين النصوص وإعمالها كلها خير وأسلم من إظهار التعارض بينها، ومن ثم اطّراح بعضها وإهمالها.

وهذا المنهج في التعامل مع النصوص الشرعية قرره علماء أهل السنة، وهو مستفيض متواتر في كتبهم، كما قرره عقلاء القوم من أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر، ومن ذلك قول القرضاوي: «الأصل في النصوص الشرعية الثابتة: ألا تتعارض؛ لأن الحق لا يعارض الحق، فإذا افترض وجود تعارض، فإنما هو في ظاهر الأمر، لا في الحقيقة والواقع، وكان علينا أن نزيل هذا التعارض المدعى.

وإذا أمكن إزالة التعارض بالجمع والتوفيق بين النصين بدون تمحل واعتساف بحيث يعمل بكل منهما، فهو أولى من اللجوء إلى الترجيح بينهما؛ لأن الترجيح يعني إهمال أحد النصين، وتقديم الآخر عليه»[1].

يقول الشيخ صالح الفوزان: «وأما قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: آية ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩﴾ [يونس: آية ٩٩]، فلا تعارض بين هذه الأدلة؛ لأن الدخول في الإسلام لا يمكن الإكراه عليه؛ لأنه شيء في القلب واقتناع في القلب، ولا يمكن أن نتصرف في القلوب، وأن نجعلها مؤمنة، هذا بيد الله ﷻ

---

(١) كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص١٣٣).

هو مقلب القلوب، وهو الذي يهدي من يشاء، ويضل من يشاء. لكن واجبنا الدعوة إلى الله ﷻ والبيان»[(١)].

ثانيًا: الاحتجاج بصحيح السنة مبدأ شرعي، ولا يستقيم الدين، ولا تقوم قواعده إلا بالأخذ بالسنة الصحيحة الثابتة، بغض النظر عن كونه متواترًا أو آحادًا، فالعبرة بثبوته من كلام رسول الله ﷺ أو لا.

فالسنة أصل بذاتها يجب أن يرد إليه، على كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحديث الصحيح أصل بنفسه فكيف يقال: الأصل يخالف نفسه هذا من أبطل الباطل، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وما عداهما فمردود إليهما، فالسنة أصل قائم بنفسه»[(٢)].

وأما كون الحديث آحادًا أو متواترًا، فذلك ليس له علاقة بالاستدلال به، ولا بصحة ثبوته، فهذا طريق وذاك طريق.

كما أن عدم الاحتجاج بالحديث الآحاد، وردّ الاستدلال به في المسائل الشرعية على عمومها؛ يؤدي إلى إسقاط أجزاء كثيرة من الشريعة، وإلى ضياع كثير من الأحكام الشرعية الثابتة.

وقضية الاحتجاج بحديث الآحاد قضية مشهورة، والكلام فيها معلوم عند علماء الأصول، وأن الصحيح المعتبر حجيتها، وقد تواترت النقولات عن أهل العلم المعتبرين في هذا الباب، ومن ذلك:

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته؛ جاز لي. ولكن أقول: لم أحفظ من فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجود على

---

(١) موقع ملتقى أهل الحديث.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٢/ ٣٣٠).

كلهم»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفرائيني وابن فورك»[٢].

وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يأتِ من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة، وعمل التابعين، فتابعيهم بأخبار الآحاد؛ وجد ذلك في غاية الكثرة، بحيث لا يتسع له إلا مصنف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال، فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد، من ريبة في الصحة، أو تهمة للراوي، أو وجود معارض راجح، أو نحو ذلك»[٣].

ثالثًا: القول بحرية الاعتقاد - حسب مفهومه عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامية المعاصر- «مناقض للحكمة من بعث الرسل وإنزال الكتب، وهي بيان الحق ودلالة الخلق، وإقامة البراهين والآيات والمعجزات التي تدل كل صاحب تفكير سليم إلى الإيمان؛ فلو كان الإنسان حرًا في أن يعتقد ما يشاء لكان بعث الرسل وإنزال الكتب عبثًا»[٤].

رابعًا: مصادمة مفهوم «حرية المعتقد» عند أصحاب هذا الاتجاه لجملة من النصوص الشرعية الثابتة، ومن ذلك:

أ- قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ [البقرة: ١٣٠]، فقد وصف الله تعالى من

---

(١) انظر: الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد شاكر، (ص٤٠١) وما بعدها.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، (١٨/ ٤١).

(٣) إرشاد الفحول، (ص٤٩).

(٤) موقف الاتجاه العقلي من النص الشرعي، (ص٤٨٤) وما بعدها.

رغب عن الإسلام بسفه النفس، والقول بحرية المعتقد على عمومه فتح للباب لكل سفيه يتلاعب بدينه. قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي ظلم نفسه بسفهه وسوء تدبيره، بتركه الحق إلى الضلال، حيث خالف طريق من اصطُفي في الدنيا للهداية والرشاد، من حداثة سنه إلى أن اتخذه الله خليلًا، وهو في الآخرة من الصالحين السعداء، فمن ترك طريقه هذا ومسلكه وملته، واتبع طرق الضلالة والغي، فأي سفه أعظم من هذا أم أي ظلم أكبر من هذا»[١].

ب- مصادمة هذا المفهوم لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [سورة آل عمران: ٨٥].

وقد ذكر الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في أحد تأويلات هذه الآية: أنه «ذُكر أنّ أهل كل ملة ادّعوا أنهم هم المسلمون، لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين؛ لأن من سُنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدحض الله بذلك حجتهم»، ثم ساق عددًا من الآثار في ذلك[٢].

خامسًا: أن هذا المفهوم مبطل للجهاد الذي جاء الأمر به في مثل قوله ﷺ: **«أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»**[٣].

إذ لو كان الأمر مفتوحًا لكل أحد في أن يختار ما يشاء من الأديان، وأن يبدّل دينه متى شاء؛ لما كان لتشريع الجهاد في سبيل الله مفهومًا ولا حكمة.

سادسًا: هذا المفهوم مبطل لحد الردة الثابت في الشريعة:

وحدّ الردة ثابت بمثل قول النبي ﷺ: **«من بدّل دينه فاقتلوه»**، وقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث...»**؛ فكيف يقال بحرية الاعتقاد ثم يقام عليه الحد إذا ارتد عن الإسلام؟!

(١) تفسير القرآن العظيم، (١/ ١٨٦).
(٢) جامع البيان، (٦/ ٥٧٠).
(٣) رواه البخاري (٢٤)، ومسلم (٣٣).

سابعًا: هذا المفهوم مخالف لما جاء في الشريعة من الأدلة الكثيرة على عدم جواز نشر أو إذاعة آراء وأفكار مخالفة للشرع؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة الأنعام: ٦٨].

فقد أمرنا الله تعالى بلفظ صريح وقاطع بالإعراض عمن يخوض في آيات الله، و«هم الذين يقولون في القرآن غير الحق»، كما عرّفهم مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)].

فإذا كان المسلمون ممنوعين من ذلك؛ فلا يجوز أن يسمح للكفار بأن يقتحموا على المسلمين مجالسهم ونواديهم ليسمعوهم كفرهم بآيات الله أو معارضتهم لها؛ بل كما قال القرطبي: «في هذه الآية ردّ من كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ على من زعم أن الأئمة الذين هم حجج وأتباعهم، لهم أن يخالطوا الفاسقين ويصوبوا آراءهم تقية»[(٢)]. ثم ساق رَحِمَهُ ٱللَّهُ عددًا من الآثار، ومنها: أن ابن خويز منداد رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: «من خاض في آيات الله تركت مجالسته، وهُجِر مؤمنًا كان أو كافرًا»، وقال: «وكذلك منع أصحابنا الدخول إلى أرض العدو، ودخول كنائسهم والبيع، ومجالسة الكفار وأهل البدع، وألا تعتقد مودتهم، ولا يسمع كلامهم، ولا مناظرتهم».

ثامنًا: عمل الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ومَنْ بعدَهم من أهل العلم بما دل عليه الكتاب والسنة في هذا الباب؛ فقد جاء في الشروط العمرية التي تؤخذ على أهل الذمة: «ولا نُرغِّب في ديننا، ولا ندعو إليه أحدًا».

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح هذه الفقرة من الشروط العمرية: «ولا ريب أن الطعن في الدين أعظم من الطعن بالرمح والسيف؛ فأولى ما انتقض به العهد الطعن في الدين ولو لم يكن مشروطًا عليهم، فالشرط ما زاده إلا تأكيدًا وقوة»[(٣)].

---

(١) انظر: القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٧/ ١٥).

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) أحكام أهل الذمة: (٣/ ١٢٥٥).

هذه أبرز الخطوط العامة التي اتكأ عليها أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر في موقفهم من قضية «حرية المعتقد»، وهذه أبرز المحاور التي تمت من خلالها مناقشة أبرز متعلقات أصحاب الاتجاه العقلي في موقفهم من قضية حرية المعتقد[١]، وإن كان كثير من القضايا المطروحة تحتاج إلى تفصيل كثير، وأخذ ورد، لكن ليس هذا محله، والمقام ليس مواتيًا للبسط. والله المستعان.



(١) استفدت جملة هذه الردود من أطروحة «موقف الاتجاه العقلي من النص الشرعي»، رسالة دكتوراه، في مسار العقيدة، بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، للباحث، سعد ابن بجاد العتيبي، لم تطبع بعد.

المبحث الثالث

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقليات الدينية

❑ **المطلب الأول:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية الإسلامية في دولة غير مسلمة.

❑ **المطلب الثاني:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية غير المسلمة في دولة إسلامية.

المطلب الأول

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية الإسلامية في دولة غير مسلمة

مفهوم (الأقلية) - بهذا اللفظ - من المفاهيم المستجدة نسبيًّا، والتي صار لها مدلول اصطلاحي خاص بها، وذلك بعد نشوء مصطلحات الديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، متزامنًا ظهورها مع ظهور الدولة المدنية، باعتبار ما يجري من البحث في دور ومكانة الأكثرية في هذه الدولة، وفي المقابل حقوق الأقليات فيها.

المسألة الأولى: قبل الحديث عن موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يحسن بنا تحديد المقصود بمصطلح الأقلية، ومعرفة مدلوله.

وفي موسوعة السياسة نجد مصطلح (أقليات)، والذي يعرف بأنه: «مجموعة من سكان قطر أو إقليم أو دولة ما؛ تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي أو اللغوي أو الديني، دون أن يعني ذلك بالضرورة موقفًا سياسيًّا وطبقيًّا متميزًا.

ويستخدم المفهوم أحيانًا بمعنى طبقي سياسي أيضًا، كأن يقال: أقلية حاكمة، أو كتعريف البعض لعلم السياسة على أنه صراع بين أقليات منظمة.

ولكن الشائع هو التعريف الأول»[(١)].

ويرى الشيخ يوسف القرضاوي بأن الأقلية «يراد بها: كل مجموعة بشرية في قطر من الأقطار، تتميز عن أكثرية أهله في الدين، أو المذهب أو العرق أو اللغة، أو نحو ذلك من الأساسيات التي تتمايز بها المجموعات البشرية بعضها عن

(١) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، وآخرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (ص٢٤٤).

بعض»[١].

وإذا نظرنا بشكل إجمالي إلى الاتجاهات المعاصرة في نظرتها إلى مفهوم الأقليات؛ فإننا سنجد أنها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات، وهي على النحو التالي:

الاتجاه الأول: ينظر إلى العدد، وبناءً عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الأقل عددًا بالنسبة إلى الجماعة الأخرى الأكثر عددًا.

واتجاه ثانٍ: ينظر إلى القوة والسيطرة والتأثير، وبناءً عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الجماعة الأضعف التي لا سيطرة لها في المجتمع بالنسبة لبقية الجماعة الأقوى التي يتكون منها المجتمع. وقد تكون هذه الجماعة هي الأكثر عددًا في المجتمع.

واتجاه ثالث: ينظر إلى المكانة والرفعة والوجاهة، وبناءً عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الجماعة المستضعفة مهضومة الحقوق، التي ينظر إليها نظرة دونية.

وعلى ذلك فإنه يمكننا تعريف الأقلية بأنها مجموعة من مواطني الدولة تشكل أقلية عددية بالنسبة إلى تعداد بقية المواطنين، تتميز عنهم عرقيًّا أو قوميًّا أو دينيًّا أو ثقافيًّا أو لغويًّا أو كل ذلك، وهي في الغالب الأعم تعاني ضعفًا أو نقصًا في القوة أو المكانة تؤثر في وضعها السياسي والاجتماعي في المجتمع[٢].

وقد استقر رأي المجلس الأوربي للإفتاء على أن موضوع (فقه الأقليات) هو: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام[٣].

وإذا تبين لنا مفهوم الأقلية وأوجه إطلاق هذا المصطلح؛ فإننا سنلحظ أن

---

(١) في فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م، (ص١٥).

(٢) انظر فيما تقدم: وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، محمد بن شاكر الشريف، التقرير الارتيادي (الاستراتيجي) الصادر عن مجلة البيان بعنوان: العالم الإسلامي: تحديات الواقع وإستراتيجيات المستقبل، الرياض، الإصدار الثالث، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م، (ص٢٦٢).

(٣) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع، (ص٢٧).

أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر يهتمون بقضايا الأقليات الإسلامية في الدول الكافرة اهتمامًا بالغًا، ويولون مسائلهم وقضاياهم الكثير من البحث والدراسة.

ويتضح لنا ذلك جليًّا بالنظر إلى أن الكثير من مؤلفات أصحاب هذا التيار تعنى بالكتابة حول قضايا الاغتراب، وفقه الأقليات، والتعامل مع المخالفين بشتى ألوانهم، ومختلف مسائلهم.

ولعلنا فيما يلي نستوضح المنهجية التي يتعامل بها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مع قضايا الأقلية الإسلامية في الدول غير المسلمة، وموقفهم منها.

المسألة الثانية: أقسام الأقليات المسلمة:

بعد حديثه عن عموم الأقليات في العالم؛ يقسّم الشيخ القرضاوي تلك الأقليات الإسلامية من حيث الأوطان التي يعيشون فيها إلى قسمين:

القسم الأول: الذي يعيش داخل ما سماه الفقهاء (دار الإسلام)، وبالتعبير المعاصر: داخل المجتمعات الإسلامية أو البلاد الإسلامية، ويقصد بها البلاد التي أغلبية سكانها مسلمون معلنون بإسلامهم، على الأقل في إقامة الشعائر الدينية، مثل الأذان والصلاة والصيام وتلاوة القرآن، وإقامة المساجد، والسماح بالحج ونحو ذلك، ويمارسون أحوالهم الشخصية من الزواج والطلاق ونحوهما وفق أحكام دينهم.

والقسم الثاني: هو الذي يعيش خارج (دار الإسلام) بعيدًا عن المجتمعات الإسلامية، أو عن (العالم الإسلامي)، **وهذا القسم نوعان:**

النوع الأول: أهل البلاد الأصليين، الذين أسلموا قديمًا، ولكنهم يعتبرون أقلية بالنسبة لمواطنيهم الآخرين من غير المسلمين. وقد تكون هذه الأقلية كبيرة كمسلمي الهند (١٥٠ مليون)، وقد تكون أقل من ذلك كالمسلمين في أمريكا

الشمالية.

والنوع الثاني: من المهاجرين الذين قدموا من البلاد الإسلامية للبلاد غير الإسلامية، للعمل فيها أو للهجرة أو للدراسة، أو لغير ذلك من الأسباب المشروعة[١].

المسألة الثالثة: مصطلح فقه الأقليات وأصوله:

وللتعامل مع قضايا الأقليات المسلمة؛ يكرس أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مصطلح فقه الأقليات، ويتم من خلاله مناقشة الكثير من قضايا تلك الأقليات الفكرية والعقدية والفقهية، وفق أصول وكليات «منتقاة» أو «مبتكرة».

وقد استقر المجلس الأوربي على صحة استعمال مصطلح «فقه الأقليات»، حيث لا مشاحة في الاصطلاح، وقد درج العمل عليه في الخطاب المعاصر، إضافة إلى كون العرف الدولي يستعمل لفظ «الأقليات» كمصطلح سياسي يقصد به: «مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية»[٢].

ويذهب الشيخ عبد الله بن بيه إلى أن فقه الأقليات كسائر فروع الفقه يرجع إلى مصدري الشريعة: الكتاب والسنة، إلا أنه عند التفصيل يرجع:

أولًا: إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج، وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات، وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان، ودرء المفاسد، وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين، مما يسميه البعض فقه الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة.

---

(١) انظر: فقه الأقليات، يوسف القرضاوي، مرجع سابق، (ص١٦- ١٧).

(٢) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع، (ص٢٧).

ثانيًا: يرجع فقه الأقليات إلى نصوص جزئية تنطبق على قضايا وموضوعات ماثلة في ديار الأقليات وتشاركهم في حكمها الأكثريات المسلمة.

ثالثًا: يرجع فقه الأقليات إلى أصل خاص ببعض العلماء يعتبر حالة المسلمين في أرض غير المسلمين سببًا لسقوط بعض الأحكام الشرعية، مما عرف بمسألة الدار التي نعبر عنها بحكم المكان.

فانطلاقًا من هذه الأسس والتوسع فيها، ومن الأدلة الإجمالية والتفصيلية، وآراء أهل العلم؛ يكون اجتهاد العلماء ترجيحًا انتقائيًا أو إبداعيًا إنشائيًا»[(١)].

ويقترح الدكتور طه جابر العلواني على أهل العلم جملة من المحددات المنهجية أو «الأصول» التي يرى ضرورة اعتمادها من قبل المفتي في فقه الأقليات، ومنها:

٭ الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا: فالأرض لله، والإسلام دينه، وكل بلد هو «دار إسلام» بالفعل في الواقع الحاضر، أو «دار إسلام» بالقوة في المستقبل الآتي، والبشرية كلها «أمة إسلام»: فهي إما «أمة ملة» قد اعتنقت هذا الدين، أو «أمة دعوة» نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخوله.

٭ الإقرار بأن فقهنا الموروث ليس مرجعًا للفتوى أو صياغة الحكم في مثل هذه الأمور، بل هو سوابق يمكن الاستئناس بها، واستخلاص منهجيتها، فإن وُجد في كلام الأقدمين ما يناسب الواقع، ويقارب روح الشرع استؤنس به، دون أن يُرفع إلى مستوى النص الشرعي، أو يعتبر فتوى في القضية المتناولة. ولا غضاضة إذا كان سلفنا لا يملكون جوابًا لإشكاليات لم يعيشوها، ووقائع لم تخطر لهم على بال.

٭ اختبار الفقه في الواقع العملي: فلكل حكم فقهي أثر في الواقع قد يكون إيجابيًا إذا كان استخلاص الفتوى تم وفقًا لقواعد منهجية ضابطة، وقد يحدث

---

(١) انظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع، (ص٢٩ - ٣٠).

خلل في أي مستوى من المستويات، يكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثرًا سلبيًا، فتجب مراجعته للتأكد والتحرير.

وبذلك يكون استنباط الأحكام وتقديم الفتاوى عبارة عن جدل متواصل بين الفقه والواقع، فالواقع مختبر يستطيع أن يبيّن لنا ملاءمة الفتوى أو حرجها[١].

وينتقي القرضاوي مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية ليجعلها أساسًا يني عليه التعامل مع قضايا الأقلية المسلمة في دولة غير مسلمة. وفي فصل مستقل يلخص لنا منهجه هنا في تسع ركائز أساسية، وهي:

١- لا فقه بغير اجتهاد معاصر قويم.

٢- مراعاة القواعد الفقهية الكلية.

٣- العناية بفقه الواقع المعاش.

٤- التركيز على فقه الجماعة لا مجرد الأفراد.

٥- تبني منهج التيسير.

٦- مراعاة قاعدة (تغير الفتوى بتغير موجباتها).

٧- مراعاة سنة التدرج.

٨- الاعتراف بالضرورات والحاجات البشرية.

٩- التحرر من الالتزام المذهبي[٢].

ويسوق الشيخ جملة من المحاور الأساسية التي لا بد من مراعاتها عند التعامل مع فقه الأقليات المسلمة، وهذه المحاور هي:

أولًا: ليس بالفقه وحده تحيا الجماعة المسلمة: فالجماعة المسلمة في حاجة

---

(١) انظر: مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ١٩، مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية، طه جابر العلواني.

(٢) انظر: فقه الأقليات، يوسف القرضاوي، (ص٤٠- ٦٠).

إلى عدد معين من أهل الفقه والفتوى، وإلى أضعافهم من الدعاة والمرشدين والمربين، الذين يعلمون الجماعة (الفقه الأكبر)، ويزكونهم، ويعلمونهم الكتاب والحكمة.

ثانيًا: الأقلية المسلمة جزء من الأمة الإسلامية من ناحية، وهم من ناحية أخرى جزء من مجتمعهم الذي يعيشون فيه، فلا بد من مراعاة هذين الجانبين.

ثالثًا: فقه الأقليات لا يخرج عن كونه جزءًا من الفقه العام، ولكنه فقه له خصوصيته وموضوعه ومشكلاته المتميزة. وهو نظير ما نسميه (الفقه الطبي)، و(الفقه الاقتصادي)، و(الفقه السياسي)، وكذلك (فقه الأقليات).

رابعًا: يجب أن يكون للمسلمين وجود ذو أثر في بلاد الغرب، باعتبار أن الغرب هو الذي أصبح يقود العالم. ولا يجوز أن يترك هذا للنفوذ اليهودي وحده.

ويختم بأنه: لا مجال للسؤال عن جواز إقامة المسلم في بلد غير مسلم، أو في (دار الكفر) كما يسميها الفقهاء، ولو منعنا هذا لأغلقنا باب الدعوة إلى الإسلام[١].

ويقدم العلواني تحت عنوان (مدخل إلى فقه الإقليات)... (نحو بناء أصول لفقه الأقليات)، ما يُعد ثورة وانقلابًا في عالم الأصول؛ فبالرغم من استدراكه المبدئي بعدم تجاهل «أدلة الفقه ولا شروط الاستنباط منها»، إلا أنه يعود ليطرح منهجًا جديدًا تمام الجدّة على الفقه الموروث، في أصول الاجتهاد وبناء الأحكام التكليفية وتفريعها.

وتقوم أصول العلواني الفقهية الجديدة على: الجمع بين القراءتين، ثم حاكمية القرآن على السُّنة، والطبيعة المُبيّنة فقط (غير الإنشائية للحكم) بالنسبة للسُّنة النبوية، وتراجُع معنى الحُجية في الإجماع والقياس إلى مستوى الوسائل المنهجية أو دوائر الفهم، والفهم بالعموميات من المبادئ الأساسية والقيم الحاكمة

(١) انظر: نفس المصدر، (ص٣١- ٣٤).

والمقاصد والقواعد الكلية لا بالنصوص الجزئية، والمنطق القرآني الكامن في القرآن الذي يقدر الإنسان على كشفه ليشكل قوانين تعصم «العقل الموضوعي» من الشذوذ والخطأ، ويمكن أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر (هكذا كل البشر)، ثم اعتبار عالمية الخطاب القرآني، التي يواجه بها الحالة العالمية الراهنة بوصفه كتابًا يقوم على «قواعد إنسانية وقيم مشتركة»... **وأهم مآلات هذا الاتجاه:**

أ- أنه لا ينبغي الرجوع إلى أعيان الأدلة (الآيات والأحاديث الجزئية) بقدر ضرورة العودة إلى أجناسها وعموميات المفهومات عنها.

ب - إحلال «القيم والمقاصد والمبادئ والقواعد العامة» محل الدلالات الخاصة للأدلة التفصيلية بدلًا من أن تأتي الأولى في مقام المعضدات والضوابط للثانية.

ج - إنشاء قواعد جديدة للترجيح بين الدلالات.

د- إلقاء غشاوة ثقيلة على الحديث وعلومه، والفقه وأصوله؛ بذريعة «النسبوية» في مقابل الإطلاق القرآني وحده، بل إن السُّنة - بجملتها- أُدرجت في عالم «النسبيّ» الزمكاني، باعتبارها - عند العلواني- بيانًا للقرآن، و«تنزيلًا لقيمه في واقع نسبيّ محدد».

هـ- فتح المجال أمام أهل «الرأي والفكر» المجرَّد من السند التفصيلي؛ لكي يتكلموا بكلام الفقهاء في أفعال المكلَّفين بما «ينبغي فعله وما لا ينبغي»، على حد تعبير الدكتور العلواني[1].

والمحصلة النهائية لهذا الكلام هي تعطيل الأصول الشرعية للأحكام الفقهية

---

(١) انظر: فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة: قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا، بحث مقدم للمؤتمر الذي نظمه مجلس الإفتاء الأوروبي في موضوع «الفقه السياسي في أوروبا»، إعداد نادية محمود مصطفى، بحث ورقي على الإنترنت، (ص١٧ - ١٨).

التي أقرها علماء الأصول، وبناء أصول جديدة ومخترعة.

ويختم الدكتور طه العلواني حديثه بقوله: «بناءً على ما اتضح من موازين الوحي، وخصائص أمة التوحيد، ومن المحددات المنهجية اللازمة، ثم من تجربة المسلمين الأوائل في الحبشة، نستطيع التوصل إلى الخلاصات التالية:

١- إن وجود المسلمين هناك يجب التخطيط له باعتباره مستمرًّا ومتناميًّا، لا طارئًا أو مؤقتًا أملته الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي. ولا حجة في رجوع المهاجرين من الحبشة؛ لأن الهجرة كانت واجبة في صدر الدعوة، ثم سقط الوجوب بالفتح، كما قال ﷺ: **«لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية»**(١)، كما أن رجوعهم كان مواصلة لهجرة جديدة؛ لأن مكة هي موطنهم.

٢- ينبغي للأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل «دار الإسلام» و«دار الكفر»، وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني ﴿إِنَّ ٱلۡأَرۡضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨].

٣- واجب المسلمين المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية؛ انتصارًا لحقهم، ودعمًا لإخوة العقيدة، وتبليغًا للإسلام، وتحقيقًا لعَالَميته. وذلك «من واجبهم»؛ لأنه ليس مجرد «حق» يمكنهم التنازل عنه، أو «رخصة» يسعهم أن لا يأخذوها(٢).

وفي الختام لا بد من التنبيه على أن هذه المنهجية التي يتعاطاها أصحاب هذا الاتجاه مع المسائل الفكرية والفقهية؛ أدى إلى الوقوع في الشذوذ من الأقوال، ومخالفة النصوص الصريحة، والأخذ بغرائب الاختيارات؛ كاستدلال بعضهم

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، حديث (٢٥٧٥)، وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، حديث (٣٤٦٨).

(٢) انظر:

http//:www.olamaashareah.net/nawah.php?tid=669

على محبة الكافرين بقوله تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩] قائلًا: «فبهذا نحتج على من يزعم أن ديننا يغرينا ببغض المخالف لنا»[(١)]، وإجازة بعضهم إقامة المسلم في بلاد الكفر، أو جواز تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين، أو مشروعية تهنئة غير المسلمين بأعيادهم[(٢)]، وقول بعضهم بأن التقريب بين الأديان: له معنيان أحدهما مرفوض؛ والآخر مقبول، وهو التقريب بين أصحاب الأديان في الحوار بالتي هي أحسن، والتركيز على القواسم المشتركة، والتعاون لمواجهة الإلحاد والإباحية، ومناصرة قضايا العدل والشعوب المستضعفة، وإشاعة روح التسامح لا التعصب، والقول بجواز تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم الدينية؛ أما الأعياد الوطنية أو الاجتماعية، فلا حرج على المسلم من أن يهنئ بها، أو يشارك فيها باعتباره مواطنًا أو مقيمًا في هذه الديار، وكذا إجازة شراء بيوت السكنى في الغرب عن طريق البنوك بفوائدها[(٣)]، وغيرها.

وهذه المسائل الفقهية تحتمل الخلاف في مجملها، والأخذ بأحد القولين في أيٍ من هذه المسائل أمر لا تثريب فيه مادام مبنيًّا على اجتهاد معتبر؛ ولكن المنهجية التي يتعامل بها أصحاب هذا التيار مع الخلاف في هذه المسائل هي منهجية انتقائية، سواءً في الأصول التي بنيت عليها هذه المسائل، أو في ذات المسائل الجزئية.

والمقصود هنا بيان خطورة منهجيّة هذا التيار في كيفية التعامل مع المسائل الفقهية التي تحتاجها الأقلية المسلمة في دولة غير مسلمة، والتي بمجملها تؤدي إلى تمييع دين المسلمين في تلك المجتمعات. والله المستعان.

---

(١) انظر: تفسير المنار عند الآية (١١٩) من سورة آل عمران.

(٢) انظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات، للشيخ عبد الله بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع (ص١٦٣)، (١٠٧)، (١٠٩).

(٣) انظر: فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، (ص٦٥- ٧١)،(١٤٥- ١٥٠)، (١٦٨).

المسألة الرابعة: الخطوط العامة لموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية الإسلامية في دولة غير مسلمة:

وبما تقدم استعراضه من مواقف بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر تجاه فقه الأقلية المسلمة في دولة غير مسلمة؛ يمكننا تتبع الخطوط العامة لذلك من خلال الأمور التالية:

أولًا: لا يرى أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بأسًا في إقامة المسلم في بلاد الكفر، معتبرين أن معطيات الواقع الجديد ومتغيراته لا تعطي مجالًا للسؤال عن جواز إقامة المسلم في بلد غير مسلم، أو في (دار الكفر) كما يسميها الفقهاء، وأننا لو منعنا هذه الإقامة لأغلقنا باب الدعوة إلى الإسلام.

ويؤكد بعضهم هذا بأنه مادامت الأرض لله، فكل بلد هو «دار إسلام» بالفعل في الواقع الحاضر، أو «دار إسلام» بالقوة في المستقبل الآتي، والبشرية كلها «أمة إسلام»: فهي إما «أمة ملة» قد اعتنقت هذا الدين، أو(أمة دعوة) نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخوله.

وبهذا المعنى لا توجد دار كفر في أي مكان ولا زمان؟!.

ثانيًا: على الرغم من أن مصطلح (الأقلية) دخيل على الثقافة الإسلامية، وهو مصطلح مستورد من الثقافة الغربية؛ إلا أن جملة أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يتبنون هذا المصطلح ومفهومه، ويتعاملون بمقتضاه، ودون التحفظ على طبيعته وطبيعة البيئة الكافرة التي نشأ فيها هذا المصطلح، ودون التحفظ على مقتضيات الإقرار به والموافقة عليه.

ثالثًا: يكرس أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مصطلح (فقه الأقليات)، ويجعلون له مفهومًا خاصًا، وأصولًا خاصة به، وأسسًا ومرتكزات محددة، ولكنها لا تقوم على منهجية منضبطة، بل على أساس انتقائي، ومنهج تلفيقي.

رابعًا: ضغوط الواقع المعاش تطغى وتغطي على الأصول الشرعية عند كثير من

أصحاب هذا الاتجاه، وهذه الضغوط تظهر في الانتقائية الواضحة بين الأقوال في المسائل الفقهية المسؤول عنها، والتي فيها خلاف، ولو كان شاذًّا.

حيث يعمد كثير من هؤلاء إلى التفتيش في الأقوال الشاذة والمهجورة في مسألة ما، للخروج بحل للأزمة الناشئة من التخلي عن الأصول الشرعية المعتبرة، فيحاول هؤلاء تطويع الشريعة للواقع، بدلًا من حكم الواقع بالشريعة.

خامسًا: التلاعب بمصطلحات «دار الإسلام» و«دار الكفر»، واعتبار أن كل بلد هو «دار إسلام» بالفعل في الواقع الحاضر، أو «دار إسلام» بالقوة في المستقبل الآتي، والبشرية كلها «أمة إسلام»: فهي إما «أمة ملة» قد اعتنقت هذا الدين، أو «أمة دعوة» نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخوله. وهذا بلا شك هو نوع من التحايل على المصطلحات الشرعية، والتلاعب بمضامينها، ومحاولة للتخلص من تبعاتها.

سادسًا: التخلص من فهم السلف الصالح للنصوص، ومحاولة تجاوز ذلك وفق تبريرات عديدة، كالقول بالرد إلى النصوص وحدها من جديد، أو القول بتغير الزمان والمكان، أو القول بالرد إلى كليات الشريعة وروحها دون الأخذ بمدلولات النصوص، وغيرها من الحيل التي تهدف إلى إقرار أحكام تم البت فيها، واعتماد أحكامها؛ قبل النظر في الأدلة المتعلقة بها.

سابعًا: العمل على انتقاء مجموعة من القواعد الفقهية والأصولية دون منهجية محددة، تختلف بين بعضهم البعض، وتصب في محصلتها على محاولة بناء منهجية فقهية وفكرية قائمة على تخفيف الضوابط والقيود الشرعية، للتعاطي مع مسائل الأقليات على وجه العموم.

وهذا يؤكد على المنهجية الانتقائية التي يتعامل بها أصحاب هذا التيار في كثير من القضايا الفكرية والعقدية والفقهية المتعلقة بالأقليات المسلمة.

المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية غير المسلمة في دولة إسلامية

مصطلح (الأقليات) من المصطلحات الحادثة التي لم تكن معروفة عند علماء الأمة الأوائل، وكان المصطلح الشرعي المعروف هو مصطلح (أهل الذمة)، وفي هذا المصطلح الشرعي جاءت العديد من الكتابات والمؤلفات التي عالجت هذه القضية[١].

وتعتبر قضية الأقليات الكافرة من أهل الكتاب أو غيرهم من القضايا التي شغلت مساحة واسعة من كتابات الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وطَرَقها أصحاب هذا التيار في مواطن مختلفة ومتنوعة. وقد تناولت كتابات أصحاب هذا التيار قضية الأقلية غير المسلمة ضمن محاور عديدة، كسماحة الإسلام في التعامل معهم، والحرية في المعتقد، وتبرير فريضة الجزية، والكلام عن توليهم للمناصب والوظائف والولايات في المجتمع المسلم، وغيرها من قضايا البحث المطروحة في ثنايا هذا المبحث.

---

(١) بالإضافة لما ورد في هذا المبحث؛ ثمة دراسات عديدة في هذا الموضوع، انظر مثلًا: كتاب أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ناصر العقل، دار عالم الكتب، الطبعة السابعة، ١٩٩٩م، وانظر: العولمة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، عابد بن محمد السفياني، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، وانظر: اختلاف الدارين وأثره في الأحكام الشرعية، محمد الأمير المنصوري، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، كلية الشريعة، مخطوط رقم ١٥٧ قسم الفقه، وغيرها.

وإذا نظرنا إلى عموم النصوص الشرعية؛ فإننا نجد أن «البشر في نظر الشريعة الإسلامية ينقسمون إلى فريقين كبيرين: فريق المسلمين، وفريق غير المسلمين.

فالشريعة الإسلامية تقسم البشر على أساس قبولهم الإسلام أو رفضه، بغض النظر عن أي اختلاف آخر»[١].

وهؤلاء الذين يطلق عليهم بعض المعاصرين (غير المسلمين)، الوصف الصحيح لهم هو وصف الكفر، وهو الوصف الذي أطلقه الله تعالى عليهم في كتابه، وجاءت به نصوص السنة النبوية، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٢﴾ [التغابن: ٢]، وقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ ۝٣٠ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَفَلَمْ تَكُنْ ءَايَـٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ۝٣١﴾ [الجاثية: ٣٠- ٣١]، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ ۝١ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ۝٢﴾ [محمد: ١ - ٢]، وأمثالها.

والحاصل أن تلك الآيات تجعل التعامل مع الناس على أساس إيمانهم أو كفرهم، وهكذا كان حال النبي ﷺ، وصحابته الكرام من بعده؛ أنه لا اعتبار لأي أمر غير الدين في التعامل مع الناس، سواءً كان وطنًا أو قبيلة أو عرقًا أو جنسًا، كل ذلك لا اعتبار له في الإسلام، بل من المقاصد التي جاء بها الإسلام إلغاء هذه الفروقات وعدم اعتبارها، والتعويل أولًا وآخرًا على الدين، والتعامل مع الناس بناءً على ذلك.

وهؤلاء الكفار ينقسمون في الشريعة إلى فريقين: **الأول**: أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ولهم أحكام خاصة تميزهم عن غيرهم؛ لاشتراكهم في بعض الأصول مع المسلمين. **والثاني**: من عداهم من الكفار، ولهم أحكام تختلف عن أحكام أهل الكتاب، ولذلك تفصيلات يمكن مراجعتها في كتب الفروع تسمى بـ «أحكام أهل

---

(١) انظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، بغداد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، (ص١٠) بتصرف.

الذمة».

والذي يعنينا هنا هو أنه بناءً على هذا الوصف (الكفر أو الإيمان) قررت الشريعة الإسلامية طريقة التعامل مع الناس.

وفيما يلي استعراض لعينات من مواقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقليات الكافرة، من أهل الكتاب وغيرهم في بلاد المسلمين، وموقف أصحاب هذا الاتجاه من بعض الأحكام المتعلقة بهم، ومدى توافقها مع ذلك الأصل الشرعي في أقسام الناس. وذلك من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية غير المسلمة في دولة إسلامية:

يعطي أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من يطلقون عليهم غير المسلمين مزايا عديدة، ويمكن تلمس نبرة التساهل واللين الزائدة في تعاملهم معهم، وفي أحيان كثيرة تمييع الأحكام والمصطلحات الشرعية المتعلقة بهم.

وفيما يلي استعراض لأبرز مواقف أصحاب هذا الاتجاه من الأحكام الشرعية المتعلقة بالكفار من أهل الكتاب أو غيرهم.

الشيخ يوسف القرضاوي استعرض في كتابه (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) حقوق أهل الذمة في دار الإسلام، مبينًا أن القاعدة الأولى في معاملتهم أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، إلا في أمور محددة ومستثناة... ثم شرع في تعداد هذه الحقوق، والتي منها:

☆ حق الحماية من الاعتداء الخارجي، والحماية من الظلم الداخلي، ويشمل ذلك حماية الدماء والأبدان، وحماية الأموال، وحماية الأعراض.

☆ حق التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر.

☆ حرية التدين، وتشمل حرية الاعتقاد والتعبد.

☆ حرية العمل والتكسب.

☆ تولي وظائف الدولة، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، ورئاسة الدولة، وقيادة الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات، ونحو ذلك[١].

ويؤكد الشيخ على تسامح الإسلام مع (غير المسلمين)، ويذكر صورًا عديدة لذلك التسامح، ثم يذكر الشيخ الأساس الفكري لتسامح المسلمين مع غيرهم، وذلك راجع إلى الأفكار والحقائق التي غرسها الإسلام، والتي من أهمها:

١- اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان، أيًا كان دينه أو جنسه أو لونه.

٢- اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع.

٣- إن المسلم ليس مكلفًا أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم إلى الله في يوم الحساب، وجزاؤهم متروك إليه في يوم الدين.

وبهذا يستريح ضمير المسلم، ولا يجد في نفسه أثرًا للصراع بين اعتقاده بكفر الكافر، وبين مطالبته ببره والإقساط إليه، وإقراره على ما يراه من دين واعتقاد.

٤- إيمان المسلم بأن الله يأمر العدل، ويحب القسط، ويدعو إلى مكارم الأخلاق، ولو مع المشركين، ويكره الظلم ولو كان من مسلم لكافر[٢].

ولا يرى الشيخ بأسًا في إظهار شعائرهم ومظاهر دينهم من إنشاء الكنائس وغيرها في بلاد المسلمين، محتجًا بأن بعض فقهاء المسلمين أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس والبِيَع وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية، وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة، أي: أن أهلها حاربوا المسلمين ولم يسلموا لهم إلا بحد السيف إذا أذن لهم إمام المسلمين بذلك، بناء على مصلحة رآها، ما دام الإسلام

(١) انظر: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، (ص٧ - ١٩).
(٢) انظر: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، (ص٤٤).

يقرهم على عقائدهم، وقد ذهب إلى ذلك الزيدية والإمام ابن القاسم من أصحاب مالك، محتجًّا بأن العمل جرى على هذا في تاريخ المسلمين منذ عهد مبكر، فقد بُنِيت في مصر عدة كنائس في القرن الأول الهجري، مثل كنيسة «مار مرقص» بالإسكندرية ما بين (٣٩- ؟؟هـ)، كما بُنِيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم، في ولاية مسلمة بن مخلد على مصر بين عامي (٤٧- ٦٨هـ)، كما سمح عبد العزيز ابن مروان حين أنشأ مدينة «حلوان» ببناء كنيسة فيها، وسمح كذلك لبعض الأساقفة ببناء ديرين.

وهناك أمثلة أخرى كثيرة، وقد ذكر المؤرخ المقريزي في كتابه «الخِطط» أمثلة عديدة، ثم ختم حديثه بقوله: وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدَثة في الإسلام بلا خلاف[١].

ويضيف: أما في القرى والمواضع التي ليست من أمصار المسلمين فلا يُمنعون من إظهار شعائرهم الدينية وتجديد كنائسهم القديمة وبناء ما تدعو حاجتهم إلى بنائه؛ نظرًا لتكاثر عددهم»[٢].

ويشير القرضاوي إلى أن سبب فرض الجزية على اليهود والنصارى ليس كونهم كفارًا، بل «هناك علة أخرى لإيجاب الجزية على أهل الذمة، وهي العلة التي تبرر فرض الضرائب من أي حكومة في أي عصر على رعاياها، وهي إشراكهم في نفقات المرافق العامة، التي يتمتع الجميع بثمراتها ووجوه نشاطها، كالقضاء والشرطة، وما تقوم به الدولة من إصلاح الطرق وإقامة الجسور، وما يلزمها من كفالة المعيشة الملائمة لكل فرد يستظل بظلها مسلمًا كان أو غير مسلم.

والمسلمون يسهمون في ذلك بما يدفعونه من زكاة عن نقودهم وتجاراتهم وأنعامهم وزرعهم وثمارهم، فضلًا عن صدقة الفطر وغيرها، فلا عجب أن يطلب

---

(١) انظر: الإسلام وأهل الذمة، علي حسني الخربوطلي، (ص١٣٩)، وأيضًا: الدعوة إلى الإسلام، توماس. أرنولد، (ص٨٤- ٨٦)، الطبعة الثالثة، ترجمة حسن إبراهيم وزميليه.
(٢) من كتاب: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، (ص١٥- ١٦).

من غير المسلمين المساهمة بهذا القدر الزهيد وهو الجزية[1].

فالشيخ يرى أن الجزية ليست بسبب كفرهم؛ بل هي نوع من إسهام هؤلاء ومشاركتهم في القيام بأعباء الدولة.

وهذا التقرير يقوم على استبعاد الدين والجانب العقدي في التعاطي مع هؤلاء اليهود والنصارى؛ مع أن الأصل في فرض الجزية عليهم أصلًا هو مخالفتهم في العقيدة والدين لهذه الدولة التي تحميهم، ويتفيؤون ظلالها.

ويذهب محمد عثمان الخشت[2] إلى التأكيد على استبعاد النزعة الدينية من علاقات المجتمع، والتعويل على مقتضيات العقد الاجتماعي التي قام عليه المجتمع الغربي بعد إقصاء الكنيسة. ويرى أنه «إذا كان المجتمع المدني لا يتشكل بناءً على الرابطة العرقية أو الدينية؛ وإنما على أساس الالتزام بالعقد الاجتماعي؛ فإن مفهوم (الأمة) في لحظة ازدهار الحضارة الإسلامية كان أساس الانتماء فيه الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر «تحقيق الأمن»، وهذا يتضح لنا من خلال نص «صحيفة المدينة»[3] التي اعتبرت اليهود أمة مع المؤمنين؛ أي أن لأهل الأديان الأخرى حق المواطنة الكاملة، فالانتماء لم يكن على أساس الدين أو العرق، حيث كانت حرية الاعتقاد أمرًا مكفولًا، وكذلك الاستقلال التشريعي والقضائي للأقليات، مما يدل على قبول التعددية»[4].

---

(١) انظر: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، (ص٢٧).

(٢) محمد عثمان الخشت، أستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة في جامعة القاهرة، يجمع بين التعمق في التراث الإسلامي والفكر الغربي، ومؤلفاته تجمع بين المنهج العقلي والخلفية الإيمانية، له: ثلاثة كتب في المجتمع المدني، المعقول واللامعقول في الأديان، وغيرها، انظر: الموسوعة الميسرة، ويكيبيديا.

(٣) هي عقد كتبه النبي ﷺ بين سكان المدينة لترتيب العلاقة بينهم، وقد تقدم مزيد بيان لها، انظر: (ص١٨٦).

(٤) المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية، محمد عثمان الخشت، مجلة التسامح، العدد الثاني عشر، (ص٥٣).

وهكذا يرى هؤلاء أن من أهم دلالات صحيفة المدينة أن أساس الانتماء في المجتمع الرابطة الوطنية وليست الدينية، مما يعني قبول التعددية في المجتمع، وهذه التعددية يلزم منها إعطاء أهل الأديان الأخرى حق المواطنة الكاملة.

وفي موضع آخر يتحدث عن بعض ألوان الاضطهاد التي كان يمارسها بعض الخلفاء في التاريخ الإسلامي، كما في عصر المتوكل العباسي[1] الذي اضطهد الفرق الإسلامية المعارضة لأهل السنة والجماعة (على حد قوله)، وكما فعل الحاكم بأمر الله الفاطمي[2] الذي كان منحازًا للفاطميين الشيعة.

ثم يعقّب على ذلك بقوله: «ففي هذين العهدين حدث أكبر حالتي اضطهاد للأقليات، لكن كانت الحالة العامة هي الاعتراف بالتعددية والتنوع.

ويضيف: باستثناء حالات معدودة، كان المجتمع المدني (الأمة) في الحضارة الإسلامية قائمًا على التعددية وحماية الجماعات الضعيفة والأقليات، ومحاربة التمييز ضدها. وقد احترمت الدولة هذه التعددية غالبًا.

ويختم قائلًا: إن هذه المفاهيم المدنية ينبغي استعادتها وتوسيع نطاق دورها، إذا أردنا مجتمعًا إسلاميًا مدنيًا فعالًا ومتقدمًا وقويًا»[3].

ويذهب الأستاذ أحمد كمال أبو المجد[4] إلى أن الحل الصحيح لمشكلة الطائفية يقوم

---

(١) المتوكل العباسي: (٢٠٦- ٢٤٧)هـ، أبو الفضل جعفر بن محمد بن هارون الرشيد، بنى مدينة المتوكلية ببغداد، وكتب إلى أهل بغداد كتابًا قرئ على المنبر بترك الجدل في القرآن. انظر: الأعلام للزركلي (٢/ ١٢٧).

(٢) الحاكم بأمر الله الفاطمي: (٣٧٥- ٤١١) هـ، أبو عبد الله منصور بن نزار بن معد بن إسماعيل ابن محمد العبيدي الفاطمي، من خلفاء الدولة الفاطمية، غريب الأطوار، شديد البطش، حيث فتح سجلًا لكتابة المؤمنين به، فاكتتب فيه سبعة عشر ألفًا خوفًا من بطشه. انظر: الأعلام للزركلي (٧/ ٣٠٥).

(٣) انظر: المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية، محمد عثمان الخشت، مجلة التسامح، العدد ١٢، (ص٦٥).

(٤) أحمد كمال أبو المجد: ولد سنة ١٣٤٩هـ، سياسي ومفكر إسلامي مصري، تولى عدّة =

على قاعدة أساسية ذات شقين:

الأول: حرية العقيدة والعبادة. **والثاني:** مبدأ حق الأغلبية في إنفاذ مشيئتها، وتقرير الحقوق الكاملة للأقلية.

ثم يتحدث عن انتشار الفتن الطائفية مرجعًا ذلك إلى غياب الفهم الصحيح لروح الأديان وأهدافها الكبرى، ومظهر من المظاهر العامة للتخلف الفكري والسلوكي.

ويقدم لنا الموقف الإسلامي الصحيح (بحسب رأيه) من الأقليات غير المسلمة داخل الأقطار الإسلامية، وهو موقف يقوم على المحاور التالية:

أولًا: المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعًا بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور.

ويرى أن ما كان مطبقًا في التاريخ الإسلامي بحقهم «ليس حكمًا إسلاميًّا ثابتًا واجب المتابعة، وإنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم صنعته ظروف وملابسات تاريخية لم يعد أكثرها قائمًا، وليس جيلنا ملزمًا بمتابعتها».

وبناءً عليه فهو يرى أهمية إعادة التأمل والمراجعة في فكرة (أهل الذمة)، وأن نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة، كما تقرر حقوق المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين، ربما تصلح للقيام مقامها.

ثانيًا: إن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية لا ينفي من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية، وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة.

ثالثًا: إن الوحدة الوطنية لا يمكن أن تتحول إلى واقع اجتماعي ومعيشي إلا إذا

= مناصب وزارية، وعضو في العديد من اللجان والجمعيات الإسلامية، من مؤلفاته: «دراسات في المجتمع العربي»، «حوار لا مواجهة»، وغيرهما، انظر: «من أعلام أسيوط»، محمد رجاء الطحلاوي، مطابع روز اليوسف الجديدة، أسيوط، ١٩٩٨م، وانظر: أرشيف جريدة الأهرام، ملف رقم (١٣٨٥٥).

استندت إلى حوار وطني وفكري صريح، بعيدًا عن العصبية الطائفية»[١].

وهنا التركيز على الرابطة الوطنية والتعويل عليها في مقابل الانتماء العقدي والديني، بل والنظر إلى هذه الرابطة الدينية العقدية على أنها نوع من العصبية الطائفية.

وفي سياق آخر يذهب فهمي هويدي إلى أن «شرعية الآخرين ليست مبنية على اعتقادهم، حقًّا كان أم باطلًا، ولكن تلك الشرعية مبنية على تلك الحقيقة الكبرى التي قررها الإسلام من البداية: أنهم بشر، لهم حقهم في الحصانة والكرامة والحماية»[٢].

فالقيمة الإنسانية أو البشرية - عند هويدي- هي التي تقرر شرعية الناس في المجتمع المسلم، وليست أديانهم وعقائدهم.

وبعد أن استعرض بعجالة بعض عناوين الكتب في السير والمغازي التي دونها المتقدمون؛ علّق على ذلك قائلًا: «ورغم أن ذلك فضل للسلف لا ينكر، خصوصًا وأنهم حاولوا إضاءة تلك الشموع في وقت مبكر، ووسط عالم كانت تسوده ظلمات الجهل والتعصب، ويقنن إهدار كرامة الآخرين، إلا أن ما يحسب على الخلف من الفقهاء أنهم لم يواصلوا المسيرة، مكتفين بالترديد والتقليد، حتى ظلت اجتهادات القرون الثلاثة الأولى هي السائدة في أغلب الأحوال إلى الآن، رغم كل متغيرات الزمان والمكان»[٣].

وبعد تجاوزه للنصوص الشرعية في هذه المسألة؛ يرجع إلى التاريخ باحثًا عن عما يمكن التشبث به في تقرير نوع من الكيان الاعتباري لأهل الذمة، من خلال

(١) انظر: رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ/ ١٩٩٢م، (ص٥٦ - ٥٨).

(٢) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠/ ١٩٩٩م، (ص٩١).

(٣) انظر: مواطنون لا ذميون، (ص٩٨).

الاستشهاد بما كان في بعض العصور من البلاد التي كانت لأهل الكتاب وفتحها المسلمون، وأنهم «بقيت لهم محاكمهم المذهبية، التي تفصل في النزاع بينهم في مختلف أمور الأحوال الشخصية، وفي غيرها من الخصومات الطائفية الصرفة التي لا تهم المسلمين، ولا تمس كيان الدولة، الأمر الذي أعطى هؤلاء ما يشبه (الحكم الذاتي)، يباشره رؤساء الملل المختلفة، الذين كانوا بدورهم مسؤولين أمام السلطات الإسلامية»[(١)].

وفي نقاشه لقضية معيار القبول والرفض للآخر، يشير إلى أن بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين، قد تبنى الفكرة بأن معيار تحديد الآخرين ينبني على اعتقادهم، وكونهم مسلمين أم غير مسلمين.

ويضيف: ومن الباحثين من يذهب إلى القول بأنه إذا تحقق الأمان للمسلمين، وأقيمت الشعائر الإسلامية أو غالبها، كانت دار إسلام، ولو تغلب عليها حاكم كافر.

وينقل عن عبد الوهاب خلاف[(٢)] قوله: (ليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفزع)، وينقل نحوه عن صبحي محمصاني[(٣)].

وهنا نلحظ أن مجرد وقوع الخلاف، ولو كان ضعيفًا وشاذًا كافٍ عنده في إسقاط القول الراجح أو الصحيح، لمجرد أن ذلك أقرب إلى المنطق المناسب له؛ لكونه

---

(١) مواطنون لا ذميون، (ص١٠٢ - ١٠٣).

(٢) عبد الوهاب عبد الواحد خلاف: (١٣٠٥- ١٣٧٥)هـ، فقيه مصري من العلماء، وعضو مجمع اللغة العربية، من مؤلفاته: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الخارجية والمالية، وغيرهما، انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ١٨٤).

(٣) انظر: مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، (ص١٠٤- ١٠٥).

وصبحي محمصاني مفكر لبناني، كان عضوًا بمحكمة التمييز الدوليّة وعضوًا أو رئيسًا لعدد من لجان التحكيم الدوليّة، (١٣٢٤- ١٤٠٥) هـ، ومن مؤلفاته: فلسفة التشريع في الإسلام، ومقدمة في إحياء علوم الشريعة، وغيرهما.

أكثر قبولًا في لغة الواقع المعاصر.

والحقيقة أن الممارسات التاريخية ليست حجة شرعية، ولا هي مصدر تشريع؛ فالوقائع التاريخية بعد حياة النبي ﷺ إنما هي تصرفات بشر، قد تكون صوابًا وقد تكون خطأً، وذلك بعرضها على النص الشرعي الذي يحكمها ويميز صحيحها من سقيمها.

ومن جانب آخر؛ فإن أمثال هذه الوقائع التاريخية تحتاج إلى نظر وتمحيص في مدى صحتها، وغالبها لا يثبت على المحك إذا وُزنت بميزان المحدثين.

ويستعرض الدكتور محمد عمارة بعض أحكام أهل الذمة في الإسلام، كالعدل في القضاء معهم، وتبريره لمفهوم الجزية المفروضة عليهم، والتزامهم بالولاء لدولة الإسلام مقابل حمايتهم، وحريتهم في عقيدتهم، وحماية دور العبادة لهم، وغير ذلك من الأحكام؛ ويعقب على ذلك بأن يسرد لنا كمًّا كبيرًا من شهادات الغربيين في تسامح الإسلام مع تلك الأقليات غير المسلمة من اليهود والنصارى وغيرهم[(١)].

ثم يختتم بدعوة الأغلبية في الدولة المسلمة إلى تحمل مسؤوليتها الكبرى تجاه تلك الأقليات، في مواجهة التحديات الخارجية، وذلك من خلال ثلاثة أمور يقدمها:

الأول: حل المشكلات الحقيقة التي تعاني منها الأقليات، باعتبارها جزءًا من الأمة، وباعتبار مشكلاتها جزءًا من مشكلات الأمة.

الثاني: إدارة حوار داخلي بين الحكماء؛ لتحديد وتمييز المظالم الحقيقية من الأحاسيس الزائفة أو المتضخمة بالظلم.

الثالث: إعمال «المنهاج الإسلامي» في مداواة الجرح، بدلًا من توسيعه، فالتحصين ضد الغوايات، وإقالة العثرات هو الأولى بالاتباع، وليس تصيد

---

(١) انظر: الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، (ص٢١ - ٢٦).

الأخطاء[١].

ويتواصل حديثه في ذات السياق بالتأكيد على أن «الأقلية جزء أصيل من نسيج الأمة، ولهم كل ما لها من الحقوق، وعليهم جميع ما عليها من الواجبات، ومسؤولية الأغلبية في صد الغوايات، ومعالجة جراحاتها، أكبر بكثير من مسؤولية الأقليات»[٢].

ويختم لنا موقفه بالدعوة إلى الحوار الموضوعي لحل مشكلات الأقليات، وذلك بترشيح (النقاط الساخنة) التي يجب أن تتصدر جدول أعمال هذا الحوار:

الأولى: ضرورة استبعاد أوهام أقباط المهجر، والتي تزعم أن العروبة والإسلام طارئان على الشرق، فدين الله واحد، والتعددية والتوالي إنما هما في الشرائع والنبوات والرسالات، التي هي طريق الوصول إلى الله.

الثانية: أن المساواة في حقوق المواطنة - السياسية والاجتماعية وغيرها - هي حق إلهي، بحكم خلق الله سبحانه وتعالى للإنسان، من الأقليات أو من الأغلبيات كان هذا الإنسان، فهذه المساواة حق إلهي بحكم الخلق والتكريم الإلهي لمطلق الإنسان.

الثالثة: أن الدولة (أيًّا كانت إيديولوجيتها) مطالبة بأن لا تجور هويتها على الحق الإلهي والمقدس للأقليات في حرية الاعتقاد، وإقامة شعائر وفرائض الدين.

فالأقليات الإسلامية في البلاد العلمانية مطالبة باحترام القانون الوضعي، والأقليات غير المسلمة مطالبة باحترام قوانين الشريعة الإسلامية، مع ضرورة مراعاة ألا يتعارض بند من بنود هذا القانون مع نص ديني جلي جاء به الدين لغير المسلمين[٣].

---

(١) انظر: الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، محمد عمارة، (ص٤١).
(٢) انظر: نفس المصدر، (ص٤٢).
(٣) انظر: الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، محمد عمارة، (ص٥٣).

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف التيار العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية غير المسلمة في دولة إسلامية:

وبعد أن استعرضنا نماذج من بعض كتابات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الأقلية غير الإسلامية في دولة إسلامية، يمكننا استخلاص النقاط التالية التي توجز لنا الخطوط العامة لموقف هذا الفكر في هذه القضية على النحو التالي:

١- القاعدة الأساسية عند أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر في التعامل مع الأقلية غير المسلمة في الدولة الإسلامية هي المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين، وأن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، إلا في أمور محددة ومستثناة، فالأصل عندهم هو مساواة أهل الذمة ومن في حكمهم بالمسلمين، وأما الأمور التي يختلف حكم التعامل فيها معهم إنما هي استثناء من قاعدة المساواة الأساسية.

ويرى بعضهم بأن المساواة في حقوق المواطنة هي حق إلهي، بحكم خلق الله سبحانه وتعالى للإنسان وتكريمه، سواء كان من الأقليات أو من الأغلبية.

٢- يركز أصحاب هذا التيار على التسامح مع هذه الفئة، ويقيسون الأحكام الشرعية بهذا المقياس.

٣- يعطي أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر لغير المسلمين في الدولة الإسلامية الحرية الكاملة بمفهومها الواسع والفضفاض، والتي تشمل حرية التدين، وحرية الاعتقاد والتعبد، وحرية العمل والتكسب، وحرية التعبير عن الرأي، وغير ذلك من مجالات الحرية.

٤- لا يمانع أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر من تولي غير المسلمين لوظائف الدولة، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات، بل إن

بعضهم يجيز بعض هذه الولايات لغير المسلمين في الدولة الإسلامية.

٥- لا يرى أصحاب هذا التيار بأسًا في إظهار غير المسلمين شعائرهم ومظاهر دينهم من إنشاء الكنائس وغيرها في بلاد المسلمين، ويعتبرون ذلك حقًّا مكفولًا لهم، وأما في القرى والمواضع التي فتحها المسلمون، وهي ليست من أمصارهم التي يسكنونها، فلا يُمنعون من إظهار شعائرهم الدينية وتجديد كنائسهم القديمة وبناء ما تدعو حاجتهم إلى بنائه - عند أصحاب هذا التيار.

٦- يذهب أصحاب هذا التيار إلى أن فريضة الجزية على أهل الذمة من اليهود والنصارى ليس مردها إلى كونهم كفارًا، فهم يستبعدون الجانب الديني والعقدي من هذا الجانب، ويرون أن سبب فريضة الجزية عليهم إنما لإشراكهم في بناء الدولة ومرافقها العامة، مثلهم في ذلك مثل المسلمين الذين يؤدون الزكاة، بل يذهب بعضهم إلى إسقاطها عنهم.

٧- ينادي أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بإقامة الدولة المدنية التي تقوم على أساس مقتضيات وشروط العقد الاجتماعي، والتي تضمن إقرار التعددية في المجتمع لتشمل المسلمين وأهل الكتاب وغيرهم، محتجين بوثيقة المدينة، والتي تضمن - كما يزعمون - لأهل الأديان الأخرى حق المواطنة الكاملة، ويكون الانتماء فيها بناءً على المواطنة وليس على أساس رابطة الدين أو العرق.

٨- فكرة (أهل الذمة) عند أصحاب هذا التيار كانت نتيجة لظروف وملابسات تاريخية معينة، وهذا الظروف لم يعد أكثرها قائمًا اليوم، وبالتالي فهي ليست ملزمة لجيلنا (كما يقولون)؛ وهذا يقتضي أهمية إعادة النظر والتأمل، ومراجعتها من جديد.

ويرى هؤلاء أن نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة، كما تقرر حقوق المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين، ربما تصلح للقيام مقامها.

٩- يستبعد أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر الدين والاعتقاد من التعامل مع الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية، ويختلفون في الأساس الذي يتم تقسيم الناس ومعاملتهم بناءً عليه، فبعضهم يجعل (الرابطة الوطنية)، وآخرون يجعلون (توفر عنصر الأمان)، وفريق آخر يجعل القيمة الإنسانية أو البشرية هي المعول عليها في تقسيم الناس والتعامل معهم.

والجامع المشترك بين أغلبهم هو استبعاد الجانب العقدي والديني.

١٠- يتعامل أصحاب هذا التيار مع مسألة أحكام أهل الذمة بازدواجية، فيذهب بعضهم إلى أن تجارب القرون المفضلة ليست ملزمة لنا في مسألة التعامل مع (غير المسلمين)، بينما يذهب آخرون إلى التفتيش في حوادث التاريخ للبحث عن قصة هنا أو هناك تؤيد ما يذهب إليه، ويستشهد بها وكأنها نص من القرآن أو السنة الصحيحة المتواترة التي لا تقبل جدلًا ولا نقاشًا.

هذه هي الخطوط العامة لموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الأقلية غير المسلمة في المجتمع الإسلامي.



المبحث الرابع

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدستور

❑ **المطلب الأول:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من سيادة الدستور ومكوناته.

❑ **المطلب الثاني:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة.

المطلب الأول

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مفهوم سيادة الدستور ومكوناته

الموقف من الدستور وسيادته ومكوناته أحد أهم القضايا البارزة التي تشغل حيزًا واسعًا من سجالات التيار العقلي الإسلامي المعاصر، وتلقى عناية بالغة وكبيرة من البحث والدراسة، وليس ذلك بمستغرب؛ لأنها تتضمن أبعادًا في غاية الحساسية، وتتعلق بمضامين بالغة الأهمية.

أما مصطلح الدُّستور فهو مأخوذ من كلمة (دَستور) الفارسية المركبة من مقطعين: (دست) بمعنى القاعدة، و(وَر) أي صاحب، وهي المادة التي من خلالها تُستوحى الأنظمة والقوانين التي تسير عليها الدولة لحل القضايا بأنواعها.

والدستور هو قانون البلاد الذي يحدد نظام الحكم في الدولة، واختصاصات سلطاتها الثلاث، وتلتزم به كل القوانين الأدنى مرتبة في الهرم التشريعي، وتكون القوانين واللوائح غير شرعية إذا خالفت قاعدة دستورية واردة في الوثيقة الدستورية.

وفي المبادئ العامة للقانون الدستوري يعرّف الدستور على أنه مجموعة المبادئ الأساسية المنظمة لسلطات الدولة، والمبينة لحقوق الحكام والمحكومين فيها، والواضعة للأصول الرئيسية التي تنظم العلاقات بين مختلف سلطاتها، أو هو موجز الإطارات التي تعمل الدولة بمقتضاها في مختلف الأمور المرتبطة بالشئون الداخلية والخارجية.

وأما المقصود بسمو الدستور، فهو القانون الأعلى في الدولة الذي لا يعلوه قانون آخر، وقد نصت عليه أغلب دساتير دول العالم مثل دستور إيطاليا ودستور

الصومال[١].

ويُقسّم الدستور من حيث معناه الاصطلاحي إلى سياسي وقانوني، ولكل منهما معنى مختلف عن الآخر؛ فـ«المعنى السياسي للدستور هو مجموعة من القواعد الأساسية التي تبين الطريقة التي تُمارس بها السلطة السياسية من قبل القابضين عليها.

وهذا يعني أن الدستور يبين مقدار إسهام الحكام في ممارسة السلطة، فالدستور إذًا هو وسيلة لتكريس القوانين المهيمنة في الدولة، أو بعبارة أدق هو وسيلة يتحدد أو يُبان بها القابض على السلطة في الدولة.

وأما المعنى القانوني للدستور: فهو مجوعة القواعد القانونية التي تحدد نظام الحكم في الدولة، وتبين السلطات العامة بها، من حيث تكوينها واختصاصاتها والعلاقات التي تربطها ببعضها وبالأفراد.

ومن ثم فإن الدستور يهتم بالدرجة الأولى بوضع قواعد قانونية تتناول تنظيم السلطة في الدولة وتنظيم حياة الجماعات البشرية التي تعيش على أرضها بشكل يضمن حقوق كل من الطرفين وحمايتها، فهو يحدد الهيئات التي يعود إليها حق ممارسة السلطة السياسية، كما أنه يقيد من هذه الممارسة بالدرجة التي يحفظ بها للأفراد حقوقهم»[٢].

فهذا هو مفهوم الدستور عند أهل الاصطلاح، وهذه مضامينه وأقسامه.

وما يهمنا هنا هو استجلاء موقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مفهوم سيادة الدستور ومكوناته، وهو موقف فيه شيء من التباين والمغايرة، كما سيتضح معنا في استعراض مواقف أصحاب هذا الاتجاه، وقراءة أقوالهم في هذا الباب، وهو ما نحاول التعرف عليه في الأسطر التالية، وذلك من خلال

---

(١) انظر: الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).

(٢) انظر: قراءات في مفهوم الدستور، عامر عبد زيد، موقع الحوار المتمدن.

المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مفهوم سيادة الدستور:

في البداية يلفت الشيخ راشد الغنوشي نظر العاملين في الحركة الإسلامية - التي اعتمدت سبيل التغيير السلمي- إلى مجموعة من النصائح، ومن بينها يؤكد على أنه ينبغي عليها «أن تعلن موقفًا صريحًا أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ، حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تُحد من الحريات العامة، أو تقنن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة.

إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة؛ أقل ضررًا من دولة محكومة بفرد، وإن ادّعى العدالة وحكم الشريعة»[١].

فالشيخ يؤكد على أن الاعتراف بالدستور والإقرار به، والإذعان له والتسليم؛ يجب أن يكون هو الأساس الذي ينطلق منه العاملون في الحركة الإسلامية، حتى ولو كان لهم اعتراض أو تحفظ على بعض فقرات هذا الدستور.

وهذا بلا شك تأكيد منه على ما يُسمى بـ «سيادة الدستور».

ويذهب محمد عمارة[٢] إلى أنه في عهد النبي ﷺ كان ثمة دستوران؛ هما القرآن والصحيفة المعروفة بدستور المدينة، وفي الوقت الذي «كان القرآن هو (الدستور) الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة (المواطنين)، أي للأمة، بالمعنى السياسي، في هذه الدولة دستور سياسي سماه الرسول عليه الصلاة والسلام، وسماه الناس يومئذ، وكذلك المؤرخون، تارة: بـ(الصحيفة)، وتارة

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ص٣١٣).

(٢) محمد عمارة المولود سنة ١٩٣١م في مصر، له كتابات عديدة حول قضايا الفلسفة الإسلامية والعدل الاجتماعي، ومن أشهر كتبه: الإسلام والعروبة والعلمانية، المرأة والإسلام، التراث في ضوء العقل، المثالية في فلسفة ابن رشد، وغيرها، انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، (٢/ ١٢٥٦) وما بعدها.

بـ(الكتاب)[١].

ويصور لنا محمد عمارة ما جرى بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الأنصار على أنه نوع من التحالف السياسي الذي شكل نواة للحكومة الجديدة، التي تقوم بوضع دستورها الجديد، وتنظم عقد تأسيسها؛ قائلًا: «ولقد عاهد الرسول هذا النفر من الأوس والخزرج، الذين مثلوا الجمعية التأسيسية للدولة الإسلامية العربية الأولى...

ولهذه الدولة وضع الرسول دستورًا بلغت مواده نحوًا من الخمسين مادة، ينظم كل شؤون الدولة في السلم والحرب، وفي التعاون الأدبي والإنفاق المادي، وفيما هو خاص بكل قبيلة وما هو عام في الرعية السياسية الجديدة، وفي الموقف من الخارجين على هذا الدستور.

فهي إذن دولة، سبق قيامها عقد تأسيس، وقام لها دستور ما زالت مواده المحكمة الصياغة تجتذب إعجاب أرباب هذا الفن من الفقهاء الدستوريين»[٢].

ويذهب الشيخ يوسف القرضاوي[٣] إلى أن معنى الدولة الدستورية هو الدولة الشرعية، وبناءً عليه فإن «الدولة الإسلامية دولة (دستورية) أو (شرعية)، لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه، ودستورها يتمثل في المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، وبينتها السنة النبوية في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والعلاقات: شخصية ومدنية، وجنائية وإدارية ودستورية

---

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والدولة الدينية، محمد عمارة، (ص٦٧).

(٢) انظر: الدولة الإسلامية بين العلمانية والدولة الدينية، محمد عمارة، (ص٢٤٠- ٢٤٣).

(٣) يوسف عبد الله القرضاوي، ولد سنة ١٣٤٤هـ في مصر، وهو الداعية الإسلامي الشهير، له حياة علمية ودعوية حافلة، وبعد خروجه من السجن سنة ١٩٥٦م اشتغل بالكتابة والتأليف إلى أن خرج من مصر فانطلق في نشاطه، ومن مؤلفاته: الحلال والحرام في الإسلام، فقه الزكاة، المسلمون قادمون، وغيرها، انظر: معجم الأدباء الإسلاميين المعاصرين (٣/ ١٥١٦- ١٥٢٠).

ودولية»[1].

فلا غضاضة عنده في استعمال مصطلح الدستور، بقدر ما تكمن الأهمية في مرجعية هذا الدستور، وأنها لا بد أن تكون للقرآن الكريم والسنة النبوية.

وفي قراءة واسعة لما يسميه وثيقة دستور المدينة؛ يبين لنا الدكتور محمد سليم العوا ابتداءً بأننا لكي نفهم نشأة الدولة الإسلامية الأولى لابد لنا من عناية كبيرة وبالغة بالوثيقة التي كتبها النبي ﷺ بين أهل المدينة آنذاك، حيث إنه «الوثيقة (دستور المدينة)... أهمية خاصة في فهم طبيعة الدولة الإسلامية الأولى، وكيف أدار النبي ﷺ شؤونها»[2].

ويوضح بأن هذه الوثيقة كانت بداية للتنظيم الذي قام به النبي ﷺ في هذه الدولة الوليدة، مما يزيد من أهميتها في نظره، حيث يقول: «أما التنظيم فقد تضمنت أساسه وثيقة كتبت بين النبي ﷺ وبين أهل المدينة والساكنين فيها من يهود وغيرهم، وهي الوثيقة التي سميناها من قبل، وسماها عدد من الباحثين المعاصرين بـ(دستور المدينة)؛ لما لها من شأن في تنظيم سلطات الدولة وعلاقات الجماعات المختلفة المنضوية تحت لوائها»[3].

ومن خلال هذه الوثيقة يستدل العوا على جواز تقنين الأحكام الشرعية، وتحويلها إلى مواد دستورية، مستدلًا بـ«أن التقنين لو كان غير جائز ما كتب النبي ﷺ هذه الوثيقة في دولة المدينة، ولو كان واجبًا - كما يقول بعض العلماء المعاصرين - على الحكام المسلمين ألا يتخذوا مع القرآن الكريم دستورًا مكتوبًا يحدد تفاصيل الحقوق والواجبات التي أجملها القرآن الكريم، أو التي لم تتناولها نصوصه؛ لكان أول من صنع ذلك واقتصر على نصوص القرآن في تنظيم الدولة

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص٣٢).

(٢) انظر: صحيفة المدينة والشورى النبوية، محمد سليم العوا، ورقة مقدمة إلى وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (ص٥٨).

(٣) نفس المصدر السابق، (ص٥٨).

وإدارتها: رسول الله ﷺ»[١].

ثم يستدل بعد ذلك على «دستورية» ولاية النبي ﷺ، وأنه بمقتضى هذه الوثيقة كان عليه الصلاة والسلام قد تولى السلطة السياسية وفق نصوص دستور المدينة[٢].

وينظر الأستاذ محمد عمارة إلى هذه الوثيقة على أنها «دستور دولة المدينة، فهذه [الصحيفة - الكتاب] التي وضعها رسول الله ﷺ، للدولة الجديدة، منظِّمة ومحددِّة لحدود الدولة، ولرعيتها، ولحقوقهم وواجباتهم وعلاقاتهم، وللمرجعية في هذه الدولة»[٣].

وفي استدلاله على إسلامية هذه الوثيقة، وأن الذي وضعها هو النبي ﷺ؛ يبين أنه «لو لم يكن بها إلا المادة التي جعلت المرجعية إلى الله وإلى الرسول ﷺ، عند حدوث الأحداث وما يُخاف فساده من الاشتجار، لكفت في الدلالة على إسلاميتها».

ثم يؤكد على أن هذه الوثيقة هي التجسيد الدستوري للمبدأ القرآني الذي عبّرت عنه الآية الكريمة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] أي: للكتاب والسنة، فماذا تكون إسلامية الدستور إن لم تكن في النص على أن مرجعيته وحاكميته للبلاغ القرآني والبيان النبوي لهذا البلاغ؟!»[٤].

ويرى عمارة بأن هذه الوثيقة تجسد التعاقد الدستوري بين النبي ﷺ وبين أهل المدينة، وأنه بموجب هذا التعاقد يتحمل كل من الطرفين واجباته ومسؤولياته الدستورية، «هذا التعاقد الدستوري الذي نص عليه القرآن الكريم بين المحكومين

(١) انظر: المصدر السابق، (ص٥٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص٦٠).

(٣) انظر: سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، (ص٤٠).

(٤) نفس المصدر السابق، (ص٤٢).

وبين أولي الأمر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، والذي جسدته مادةٌ دستوريةٌ (الصحيفة - الكتاب)، في دولة النبوة: «وأن ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله». .

ألم يوجب هذا التعاقد على المحكومين طاعة أولي الأمر، لقاء أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل بين الناس. . »(١).

وهكذا تتبلور فكرة التعاقد الدستوري لدى عمارة بين النبي ﷺ، وبين أهل المدينة من الأوس والخزرج وغيرهم.

وفي معرض حديثه عن أهل الذمة وعلاقتهم بالمسلمين في الدولة الإسلامية؛ يرى أحمد كمال أبو المجد أن «فكرة أهل الذمة تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعًا، . . . وهي بهذا تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمعات المسلمين، فالذمة هي العهد، وهي ملزمة لمن أعطى ذلك العهد، . . وربما صلحت للقيام مقامه نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة، كما تقرر حقوق المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين»(٢).

فالدستور عند أحمد كمال أبو المجد هو الضمانة المناسبة التي تحفظ لأهل الذمة حقوقهم، مما يوحي بأنه لم تفي به نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية».

وتحت عنوان: «الخلافة ثغرات دستورية»، يقول محمد عابد الجابري في حديثه عن ولاية الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما صاحبها من أحداث، ومحاكمة هذه الأحداث من منظور دستوري؛ يقول: «لقد تفاقمت المشاكل في

---

(١) سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، (ص١٧٦).

(٢) رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، تقديم أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، انظر: (ص٥٦- ٥٧).

السنين الأخيرة من ولايته، واستفحل الخلاف، ونشبت أزمة دستورية...، وهكذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة، لكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي قانون أو سابقة يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، ذلك لأنه عندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة»[١].

ثم يعقب على تلك الأحداث بعد ذلك، محاولًا تقديم الحل الناجز من وجهة نظره، والذي يكمن في (إعمال الدستور)، والتأكيد على (سيادته) في تلك الأحداث، قائلًا: «إن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة، وإسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة، وتحديد اختصاصات كل منها... إنها المبادئ التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان»[٢].

وبمنطق عجيب؛ يحاكم الجابري أحداث القرن الهجري الأول بمعايير سياسية معاصرة، ويقيّم مواقف الصحابة في خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمقاييس الدستور، ويعتبر تلك الأحداث «ثغرات دستورية» لابد من سدّها.

وهكذا يجعل الجابري لهذا الدستور تلك المكانة والمنزلة الكبيرة، والحاكمية المطلقة، على الأحداث السياسية والتاريخية التي جرت في عهد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

أما الشيخ محمد الغزالي فإنه «بالرغم من تأكيده على أهمية مبدأ سيادة الدستور ووجوب احترامه؛ إلا أنه يشترط أن يكون هذا الدستور ضمن إطار الشريعة الإسلامية، ومستمدًّا من مبادئها وقيمها، بمعنى أن لا يخالف هذا الدستور ما جاءت به نصوص إسلامية ثابتة وقطعية.

ويسعى هذا الدستور لتحويل المبادئ الإسلامية العامة إلى واقع ملموس.

---

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، (ص٧٧ - ٧٩).

(٢) انظر: نفس المصدر السابق، (ص٩٠).

وتظهر أهمية هذا الدستور عند الشيخ محمد الغزالي من خلال تأكيده على أن المحاذير والعيوب التي يرددها الذين يرفضون الأخذ بالنظام الديمقراطي وتطبيقه في بلاد المسلمين يمكن تلافيها من خلال هذا الدستور...

إضافة إلى ضرورة وجود دستور ترتكز إليه التشريعات والقوانين الفرعية المتفقة مع المبادئ الإسلامية العامة. ويرى أن الأمة هي المعنية بوضع دستورها الذي ينظم حياتها السياسية، ويضمن مصالحها وحقوقها. ومن هنا قد تلجأ إلى توكيل من ينوب عنها لتحقيق هذا الغرض، ويمكن اعتماد الانتخاب كوسيلة لاختيار من ينوب عنها في هذا المجال»(١).

وقد تجسد الموقف «التحديثي» للشيخ الغزالي عندما وجه أسهم النقد للدستور الذي وضعه النبهاني مؤسس حزب التحرير، والذي يدعو إلى استعادة الخلافة على أساس نمط الحكم القائم على البيعة وأهل الحل والعقد والشورى المعلمة وليست الملزمة، ومدح الشيخ دستور (١٩٢٣م) المأخوذ عن الدستور البلجيكي على حد تعبيره، على الرغم من أنه لم يكن مليئًا بالآيات والأحاديث مثلما كان الحال في دستور النبهاني. وكان تعليق الشيخ الغزالي أن الدستور البلجيكي أقرب إلى روح الإسلام وجوهره من مقاومة الحاكم المستبد ورقابته من الدستور الذي يبدو شكلًا إسلاميًّا، لكنه في جوهره يتناقض مع روح الإسلام(٢).

وفي دراسة متأنية للوثيقة (دستور المدينة)، يقدم جمال البنا ملخصًا موجزًا لنصها، ويصفها بأنها: «الوثيقة الهامة التي تثير العجب لأكثر من داع:

١- الحرص على جعلها مكتوبة، مع أن العرب كانوا كما قال الرسول: **«أمة أمية»**، وأن المسلمين ما كانوا يكتبون إلا القرآن، فالحرص على كتابتها إشارة إلى

---

(١) انظر: الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص١٣٨- ١٣٩).

(٢) انظر: علاء الدين آل رشي، موقع الغزالي.

كونها (دستور) لكل الذين يسكنون المدينة.

٢- إن صيغتها المحدودة تشبه صيغة القوانين والمعاهدات بدقتها ووضوحها، وأنها تضع منذ ألف وأربعمائة سنة مبدأ الأمة الواحدة، المختلفة الأديان، المختلفة الأعراق، وتحتفظ لكل مجموعة بخصائصها داخل إطار الأمة، وتعطي كل فرد حق المواطنة.

٣- إبراز مضمون التكافل، سواء كان في التعامل أو سد حاجة المحتاج بالمعروف والقسط، وبروز البر دون الإثم.

٤- أعطت المواطنة لجميع الذين يقطنون المدينة بلا استثناء، ودون اشتراط دين، فجمعت اليهود والمسلمين، وبذلك جعلت الوثيقة المكان هو مبرر المواطنة، كما في النظم الحديثة.

وأخيرًا فإن طبيعة هذه الوثيقة وروحها تمت إلى الأمة التي كررتها أكثر من مرة، قدر ما تبعد من الدولة... وهكذا فإن الرسول عُني بإقامة المسجد، وآخى بين المهاجرين والأنصار، ثم وضع دستور الأمة»[1].

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من الدستور:

وبعد أن استعرضنا المواقف التفصيلية لبعض أصحاب هذا الاتجاه؛ لعله من المناسب استخلاص الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مفهوم سيادة الدستور ومكوناته، وذلك من خلال النقاط التالية:

١- يتفق أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة الاعتراف بالدستور والإقرار به، والإذعان له والتسليم؛ وأنه يجب أن يكون الدستور هو الأساس الذي يُنطلق منه. وعلى جميع العاملين في الحقل الإسلامي أن يكون لهم موقف واضح وصريح في

---

(١) انظر: الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة، جمال البنا، (ص٢٨- ٢٩).

أنهم مع حكم الدستور والقانون، أو ما يسمى بـ «سيادة الدستور».

٢- أن وجود بنود معينة في الدستور تُحد من الحريات العامة، أو تقنن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة، أو بنود عليها تحفظ شرعي؛ فكل ذلك لا يُعفي من الاعتراف بهذا الدستور، أو التنصل منه ومن تبعاته.

٣- أن النبي ﷺ هو أول من قام بوضع الدساتير؛ بل كان في عهده عليه الصلاة والسلام ثمة دستوران؛ هما القرآن الكريم، والصحيفة المعروفة بدستور المدينة، والتي تسمى تارة: بـ(الصحيفة)، وتارة بـ(الكتاب).

٤- وأن النبي عليه الصلاة والسلام حينما هاجر إلى المدينة أقام دولة، وسبق قيامها عقد تأسيس، وأقام لها دستورًا سياسيًّا وضعه بنفسه.

٥- أن الأمة هي المعنية بوضع دستورها الذي ينظم حياتها السياسية، ويضمن مصالحها وحقوقها، وقد تلجأ الأمة إلى توكيل من ينوب عنها لتحقيق هذا الغرض، ويمكن اعتماد الانتخاب كوسيلة لاختيار من ينوب عنها في هذا المجال.

٦- هذه الوثيقة (وثيقة المدينة) تجسد التعاقد الدستوري بين النبي ﷺ من جهة، وبين أهل المدينة من جهة أخرى، وأنه بموجب هذا التعاقد يتحمل كل من الطرفين واجباته ومسؤولياته الدستورية.

٧- عند أصحاب هذا الاتجاه لا غضاضة في استعمال مصطلح الدستور، وعند كثير منهم أن معنى الدولة الدستورية هو الدولة الشرعية، وبناءً عليه فإن الدولة الإسلامية دولة (دستورية) أو (شرعية)، لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه.

٨- أن الوثيقة المسماة بـ(دستور المدينة)، لها شأن مهم في تنظيم سلطات الدولة، وعلاقات الجماعات المختلفة المنضوية تحت لوائها، بما يسميه بعضهم بـ «التعاقد الدستوري».

٩- من خلال هذه الوثيقة يستدل بعض أصحاب هذا الاتجاه على جواز تقنين الأحكام الشرعية، وتحويلها إلى مواد دستورية، لأنه لو كان هذا التقنين غير جائز؛

لما كتب النبي ﷺ هذه الوثيقة الأساسية في دولة المدينة.

١٠- أن ولاية النبي ﷺ كانت ولاية «دستورية»، وأنه بمقتضى هذه الوثيقة كان عليه الصلاة والسلام قد تولى السلطة السياسية وفق نصوص دستور المدينة.

١١- أن فكرة «أهل الذمة» تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة؛ لأنها لا تعطي الضمانات الكافية لغير المسلم في مجتمعات المسلمين، وأن نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة، كما تقرر حقوق المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين؛ تصلح لتقوم مقام هذه الفكرة.

١٢- عند بعضهم؛ أن ما كان من الأحداث التاريخية في خلافة أبي بكر (حروب الردة)، وخلافة عمر ثم الأحداث التي في خلافة عثمان (رضي الله عن الجميع)؛ إنما كانت بسبب ثغرات دستورية، وأن سببها الرئيس هو غياب الدستور.

١٣- تظهر أهمية الدستور (عندهم) من خلال تأكيد بعضهم على أن المحاذير والعيوب التي يرددها الذين يرفضون الأخذ بالنظام الديمقراطي وتطبيقه في بلاد المسلمين يمكن تلافيها من خلال هذا الدستور.

١٤- أن الوثيقة التي كتبها النبي ﷺ لأهل المدينة أعطت المواطنة لجميع الذين يقطنون المدينة بلا استثناء، ودون اشتراط دين، فجمعت ما بين اليهود والمسلمين، وبذلك جعلت الوثيقة المكان هو مبرر المواطنة، كما في النظم الحديثة.

تلك هي أبرز الملامح العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مفهوم سيادة الدستور ومكوناته، وتلك هي أبرز أدلتهم وشواهدهم.

وتأكيدًا على ما مضى؛ فإن الهدف الرئيس هنا هو تتبع الخطوط العامة، والأسس والقواعد التي يسير عليها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وتكوين الصورة الكاملة بمختلف اتجاهاتها حول قضايا الدولة المدنية عندهم.

المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة

تحديد المرجعية الدستورية إحدى القضايا الهامة المتعلقة بالدولة المدنية، وهي إحدى أهم قضايا السجال الساخنة التي خاضها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مع مخالفيهم.

والحديث عن موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة الإسلامية له ارتباط وثيق بالحديث عن موقفهم من الدستور، حيث يرتبط مفهوم سيادة الدستور عندهم بمفهوم سيادة الشريعة.

وقد تقدم الحديث عن موقف أصحاب هذا الاتجاه من سيادة الدستور ومكوناته تأكيدهم على ضرورة الاعتراف بالدستور والإقرار به، واعتماد مرجعيته، والإذعان له، والتسليم لمواده ومحتوياته؛ وأنه يجب أن يكون الدستور هو الأساس الذي يُنطلق منه.

وعندهم أيضًا أن النبي ﷺ هو أول من قام بوضع الدساتير، وأن الوثيقة المسماة بـ(دستور المدينة)، لها شأن مهم في تنظيم سلطات الدولة، وعلاقات الجماعات المختلفة المنضوية تحت لوائها.

وتظهر أهمية الدستور عند أصحاب هذا الاتجاه من خلال تأكيد بعضهم على أن المحاذير والعيوب التي يرددها الذين يرفضون الأخذ بالنظام الديمقراطي وتطبيقه في بلاد المسلمين يمكن تلافيها من خلال هذا الدستور.

هذا موقفهم من الدستور... وأما موقفهم من مرجعية الشريعة الإسلامية؛ فإن التيار العقلي الإسلامي المعاصر يتخذ من الشريعة الإسلامية مرجعًا في

مختلف شؤون الحياة.... من حيث المبدأ.

ولكنه - عند التحقيق - يجعل هذه المرجعية للشريعة عائمة وضبابية، ويشوبها الكثير من الغبش والتعتيم، والانتقائية في أحيان أخرى.

ويتم ذلك وفق أساليب مختلفة، ومبررات متعددة؛ كتعطيل العمل بحديث الآحاد بدعوى عدم حجيته وأنه ظني الدلالة، أو تغليب المصلحة على النص باعتبار الشريعة جاءت لتحقيق المصالح وتحصيلها، أو مجاراة الواقع وضغوطاته، وغيرها من الشبهات التي تنتهي في مجموعها إلى إضعاف مرجعية الشريعة أو إسقاطها، وتغليب المرجعية العقلية عليها في كثير من الأحيان.

وفي ثنايا هذا الباب تم استعراض شواهد عديدة لذبذبة الشريعة، وإضعاف مرجعيتها، كمسألة حرية المعتقد، وولاية المرأة، وسيادة الدستور، والموقف من الأقليات، وغيرها من المسائل.

ولعلنا فيما يلي من السطور نستعرض شيئًا من مواقف وأقوال أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر حيال مرجعية الشريعة الإسلامية، وأنها مصدر التشريع، وذلك من خلال المسألتين التاليتين.

المسألة الأولى: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة:

يؤكد الشيخ يوسف القرضاوي على مرجعية الشريعة، وأنها مصدر السلطات، وأنها بذلك تخالف الأنظمة الوضعية التي تكون مرجعيتها اللجان والهيئات البشرية، موضحًا أن الأمر يختلف «في الإسلام؛ فإن الشريعة لها سيادة كاملة على جميع الأجهزة السياسية، بما في ذلك الهيئة التي تصدر القوانين الوضعية، فإنها لا تملك تغيير أحكام الشريعة أو تعطيلها»[١].

ويذهب الشيخ راشد الغنوشي ابتداءً إلى أن «النص الإسلامي كتابًا وسنة هو الحاكم الأعلى والسلطة التي لا تعلوها سلطة، وهو القاعدة الكبرى التي قام عليها

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام، يوسف القرضاوي، (ص٣٨).

المجتمع الإسلامي، بل هو السلطة المؤسسة والمنظمة للجماعة والدولة والحضارة، منه يستمد الحكم الإسلامي فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده، فهو الحاكم الأعلى، وكل ما ومَن سواه محكوم به وتابع له»[١].

ويبين لنا المقصود بالشريعة، حيث يرى أن «النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل، وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال - وهو وصف الشريعة - ليس في الجزئيات؛ وإنما في العموميات غالبًا»[٢].

ويفرق الغنوشي بين ما يسميه بـ (الشرع الأصلي) و(التشريع الفرعي أو الابتنائي)؛ مبينًا أنه إذا كان الإجماع حاصلًا بين المسلمين على أن الشرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى، فقد اختلفوا في التشريع الفرعي أو الابتنائي (الاجتهاد)؛ تنظيمًا لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، اختلفوا حول صاحب هذا الحق هل هو للأمة أو لطائفة منها منتخبة أم للعلماء أهل الاجتهاد أم هو حق لولي الأمر[٣].

ويرى الشيخ الغنوشي أن الأمة هي مصدر السلطات، وأنه لا تعارض بين ذلك وبين كون المرجعية إنما هي للشريعة، موضحًا إن «للأمة في إطار الشريعة الإلهية ومقاصدها مكانة تشريعية بارزة، وحيث إن الحاكمية أو ما يعبر عنه في المصطلح الدستوري المعاصر بالسيادة تعني بالأساس سلطة التشريع، كان القول مشروعًا والنتيجة الطبيعية: التأكيد على أن الحاكمية في دولة الإسلام إنما هي للشريعة: للقانون: الوحي، وما تسنه الأمة من أحكام في إطار النص ومقاصده؛ حتى لقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلى أن المسلمين هم أول من قال: إن الأمة مصدر السلطات.

وفي محاولته التوفيق بين تأكيده على أن القرآن والسنة هما مصدر التشريع وأن

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، (ص١٠١).
(٢) نفس المصدر السابق، (ص١٠١).
(٣) انظر: الحريات العامة، (ص١١٤).

الأمة هي مصدر السيادة؛ يستشهد بموقف عباس العقاد الذي أكد «أنه لا تعارض بين القول: إن الأمة هي مصدر السيادة، وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما، وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدّ السرقة في عام المجاعة»[1].

وهكذا يصور لنا الشيخ راشد الغنوشي نظرته في مرجعية الشريعة، والتي محصلتها الأمور التالية:

أ - أن مصطلح الشريعة هو النص الشرعي من القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب - وأن هذا النص هو الحاكم الأعلى، والسلطة التي لا تعلوها سلطة.

ج - التفريق بين (الشرع الأصلي) و(التشريع الفرعي أو الابتنائي)؛ فالشرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى، وأما التشريع الفرعي أو الابتنائي فهو الاجتهاد المتعلق بالأحكام الظنية، وهو المختلف في صاحبه؛ هل هو للأمة أو لطائفة منها أو للعلماء المجتهدين أو لولي الأمر.

د - أن المرجعية للشريعة، والأمة هي مصدر السيادة والسلطات، أي: سلطة التشريع، ولكن هذه السيادة إنما تكون في الفروع المحكومة بالأصول، أي: ما تسنه الأمة من قواعد وأحكام في إطار النص ومقاصده.

وأما الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ؛ فعلى الرغم من تأكيده على أن الأمة صاحبة السيادة ومصدر السلطات؛ إلا أنه يربط هذه السيادة بتحقيق المصالح العامة للأمة، فيقول: «ولكن يجدر التأكيد هنا أن كون الأمة مصدر السلطات... لا يعني أن تصبح بديلًا عن المصدر الإلهي في التشريع، وهي إذا عنت ذلك، فهي مرفوضة. ذلك أن الأمر يتعلق بالشؤون الدينية أولًا، ثم فيما لم يرد فيه نص قاطع

---

(١) انظر: الحريات العامة، (ص١٢٠).

ثانيًا، أو ما يمكن أن نطلق عليه المصالح المرسلة. . . ، فسلطة الأمة هنا لا علاقة لها بالتحليل أو التحريم في الأحكام الشرعية، إنما الأمر مرتبط بالمصالح العامة للأمة . .

وبذلك فإن الشيخ الغزالي يحاول التمييز وحل الإشكالية المتعلقة بفض الاشتباك بين كون الأمة مصدر السلطات، وبين كون الحاكمية لله تعالى[١].

ويذهب محمد عابد الجابري بالمرجعية إلى مجال آخر، فيؤكد على أن عمل الصحابة هو المرجعية الأساسية، وأنه مقدم على ما سواه من المرجعيات التي يسوقها الآخرون؛ ولأن نصوص الكتاب والسنة لا تشرّع لشؤون الحكم والسياسة.

مؤكدًا على «ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية. . . ، والمرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين؛ وذلك لأنه لما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تشرّع لشؤون الحكم والسياسة، ولا اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الميراث والزواج مثلًا، فإن المرجعية الأساسية، إن لم نقل: الوحيدة، في مجال العلاقات بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة: هي عمل الصحابة»[٢].

ثم يفصل لنا الجابري (بحسب رأيه) ماهية عمل الصحابة، وسبب اعتماد تلك المرجعية عنده، حيث إن «المصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع، . . أما اليوم، وقد تطورت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية تطورًا هائلًا جعل من الحياة المعاصرة واقعًا يختلف نوعيًّا عن الحياة الماضية، فإن تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على

---

(١) انظر: الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، مرجع سابق، (ص١٣٩).
(٢) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، (ص٩).

أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة.

ويضيف: وبعبارة أخرى؛ إن تطبيق الشريعة، التطبيق الذي يناسب العصر، وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق، والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو على جميع المرجعيات الأخرى هي عمل الصحابة.

إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد؛ لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضًا الصالحة لكل زمان ومكان؛ لأنها مبنية على اعتبار المصالح الكلية»[١].

ولسنا ندري كيف سيتعامل الجابري مع القضايا التي وقع فيها الخلاف بين الصحابة ﷺ باجتهادهم في فهم النصوص الشرعية من القرآن والسنة، وهي مسائل عديدة.

ولماذا لا تكون نصوص القرآن والسنة هي المرجعية؛ لأنها - بمقياس الجابري أيضًا - سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وسابقة على أقوال وعمل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

ويذهب الأستاذ جمال البنا بالمرجعية إلى أنها هي القرآن الكريم فقط، مستبعدًا فهم السلف من الصحابة ومن بعدهم من أهل العلم، وأما السنة، فقد استبعد مرجعيتها؛ لأن الوضع (على حد زعمه) قد تسلل إليها.

مبينًا أن «الأمر الذي لا نزاع فيه... أن ما يمثل الإسلام حقًّا هو كتاب الإسلام الأصيل - أي: القرآن -، وكان المفروض عندما يراد معرفة حكم الإسلام في أمر أن يُعاد إلى القرآن نفسه، وليس إلى تفسيرات المفسرين له الذين خضعوا للمؤثرات...، كما كان يجب أن تضبط السنة - التي تسلل إليها الوضع- بضوابط القرآن...

ويرى أنه لما كان ذلك أمرًا صعبًا، وفي الوقت نفسه يجاوز الأطر السلفية، فقد

---

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ص٥٢ - ٥٣).

آثر الكتاب السلفيون أن يأخذوا أحكامهم من الأحكام التي وضعها الفقهاء منذ ألف عام، واعتبروها حكم الإسلام»[١].

وهذا الكلام لا شك في أنه قفز على الحقائق، وحشد للمغالطات، لعدة أمور:

أ - دعوته للردّ إلى القرآن الكريم تشير إلى رفضه للسنة النبوية، وقد أشار إلى هذا المعنى بطلبه ضبط السنة.

ب - اتهام فقهاء الإسلام وعلمائه بأنهم يأخذون أحكامهم من الأحكام التي وضعها الفقهاء منذ ألف عام، وليس من النصوص الشرعية.

ج - الاعتماد على العقل، واستبعاد فهم السلف الصالح عند التعامل مع نصوص وآيات القرآن الكريم.

وأما الأستاذ لؤي صافي؛ فيقرر ابتداءً أن نصوص الوحي هي «المصدر الأساسي»؛ لكنه يضيف إلى ذلك ضرورة الاعتماد على منظومة من المبادئ والقواعد العامة، حيث يقول:

«إن نصوص الوحي هي المصدر الأساسي للتنظير السياسي، ولا بد من ارتكاز النظرية السياسية على منظومة من المبادئ والقواعد العامة، عبر عملية استقراء شامل تمر بعدد من الخطوات **يمكن تلخيصها على النحو التالي:**

أولًا: اختيار النصوص التي تتناسب مع الظاهرة المعنية.

ثانيًا: فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية.

ثالثًا: تعليل النص لاستخراج الحكم العام المتضمن فيه.

رابعًا: تصنيف الأحكام المستخرجة ضمن مجموعات تنتظم تحت مبادئ عامة[٢].

ويعطي الأستاذ لؤي صافي منظومة المبادئ والقواعد العامة - التي أشار إليها-

---

(١) انظر: الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، (ص١١٨).

(٢) انظر: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، لؤي صافي، (ص٣٦- ٣٩).

مكانة كبيرة، تخولها من محاكمة النصوص الشرعية كلها، «وبالتالي فإن قبول متن الحديث الصحيح أو التوقف فيه مرهون بموافقته للقواعد والمبادئ العامة المستخرجة من عملية استقراء النصوص.

لذلك لا يصح الاستدلال (عنده) على شرعية بنية أو ممارسة سياسية معينة بالاستناد إلى أحاديث أو آيات منفردة، بل لا بد من تضافر الآيات والأحاديث عبر عملية استقراء شامل، تؤدي إلى إثبات القواعد العامة والمقاصد الكلية»[(١)].

وأخيرًا يبين لنا طبيعة التعارض الموهوم بين النص والعقل والموقف منه، مؤكدًا أن «حقيقة تعارض العقل والنقل تكمن في التعارض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية، ومن ثَمَّ، فإن النظر العملي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية، فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية لدفع التعارض بين الكلي والجزئي، فلا مفر من التوقف في اعتبار الجزئي واستمرار العمل بالكلي؛ أي التوقف في النص، واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص»[(٢)].

وهكذا نجد أن مرجعية الشريعة هنا قد تضعضعت وضعفت بتلك التأويلات المتكلفة، والتي تسعى – بمجملها– إلى إحلال العقل مكان النص الشرعي، وإعطائه الأولوية على النص.

المسألة الثانية: الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة:

وبعد أن استعرضنا المواقف التفصيلية لبعض أصحاب هذا الاتجاه؛ لعله من المناسب استخلاص الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مرجعية الشريعة، وذلك من خلال النقاط التالية:

---

(١) انظر: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، لؤي صافي، (ص٤٣- ٤٤).

(٢) نقلًا عن: تجديد الخطاب بإعمال العقل: نحو رؤية تكاملية، رضوان زيادة، الملتقى الفكري للإبداع، دراسة عن كتاب إعمال العقل، للؤي صافي.

١- على وجه العموم؛ يتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن المرجعية للشريعة الإسلامية، وأنها مصدر السلطات، وأنها بذلك تخالف الأنظمة الوضعية التي تكون مرجعيتها اللجان والهيئات البشرية، ويؤكدون على أن تلك خاصية من خصائص الإسلام والشريعة الإسلامية.

لكنهم يختلفون في مفهوم مرجعية الشريعة وحقيقته، على ما يتضح لنا فيما يلي من تفسيراتهم لهذه المرجعية.

٢- أن «النص» عند أصحاب هذا الاتجاه هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل، وهي بهذا غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال - وهو وصف الشريعة- ليس في الجزئيات؛ وإنما في العموميات غالبًا.

٣- أن التشريع الأصلي أو ما يعبر عنه بعضهم بـ «الابتدائي» هو حق خالص لله تعالى، وأما التشريع الفرعي أو «الابتنائي» (أو ما يعرف بالاجتهاد) الذي هو تنظيم لدائرة المباح وللأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية؛ فهذا النوع حق للأمة.

٤- والأمة هي مصدر السيادة والسلطات، أي: سلطة التشريع، ولكن مفهوم هذه السيادة محل اختلاف عند أصحاب هذا الاتجاه، وهو عند بعضهم إنما يكون في الفروع المحكومة بالأصول، أي: ما تسنه الأمة من قواعد وأحكام في إطار النص ومقاصده.

٥- عند آخرين من أصحاب هذا الاتجاه أن سلطة الأمة لا علاقة لها بأمر التحليل أو التحريم في الأحكام الشرعية؛ وحقيقة هذه السلطة أن الأمر مرتبط ومرهون بتحقيق المصالح العامة للأمة.

فمرجعية الشريعة عند جملة من أصحاب هذا التيار تكمن في مدى تحقيق المصالح العامة للأمة من عدمها.

٦- تطبيق الشريعة، التطبيق الذي يناسب العصر وتطوراته؛ يتطلب إعادة بناء

مرجعية للتطبيق، وهم يختلفون في تحديد هذه المرجعية، فبعضهم يرى أن المرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو على جميع المرجعيات الأخرى هي عمل الصحابة، وذلك لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، ولأنها مبنية على اعتبار المصالح الكلية.

فمرجعية الشريعة عند هؤلاء محصورة في اعتبار المصالح الكلية التي يحققها عمل الصحابة رضوان الله عليهم.

٧- يذهب بعضهم إلى أن مفهوم المرجعية للشريعة يجب أن تنصرف إلى ما يمثل الإسلام حقًّا، وهو كتاب الإسلام الأصيل - أي القرآن- ، وعندما يراد معرفة حكم الإسلام في أمر ما، فلا بد أن يُعاد إلى القرآن نفسه، وليس إلى تفسيرات المفسرين له الذين خضعوا للمؤثرات، كما كان يجب أن تضبط السنة - التي تسلل إليها الوضع- بضوابط القرآن.

فمرجعية الشريعة عند بعضهم محصورة في آيات القرآن الكريم، مجردًا من فهم المفسرين من السلف الصالح.

٨- يذهب آخرون من أصحاب هذا الاتجاه: إلى أن مرجعية الشريعة في أي قضية أو ممارسة سياسية معينة لا تتم بمجرد الاستناد إلى أحاديث منفردة، أو حتى آيات منفردة، بل لا بد عندهم من تضافر وتضايف «تواتر» الآيات والأحاديث عبر عملية استقراء شامل، تؤدي إلى إثبات القواعد العامة والمقاصد الكلية.

فمرجعية النص هنا لا بد أن يتحقق فيها التضافر والتضايف للنصوص الشرعية من الآيات والأحاديث لإثبات القواعد والمقاصد الكلية، ثم من هذه القواعد والمقاصد يمكن الاستدلال على مشروعية ممارسة سياسية معينة من عدمها.

وهذا مسلك خطير؛ لأنه منهج فضفاض وغير منضبط أبدًا؛ ويؤدي إلى إسقاط منهجية علماء الأمة على امتدادهم عبر تاريخها، وعدم اعتبار تلك المنهجية، ولأنه يؤدي في النهاية إلى إسقاط أجزاء كثيرة من الشريعة.

٩- اضطربت مفاهيم مرجعية الشريعة عند أصحاب هذا الاتجاه، واختلفوا في تعليق هذه المرجعية على أمور عديدة، فمنهم من جعل هذه المرجعية في النص القرآني المجرد من فهم وتفسيرات السلف، ومنهم من جعل المرجعية في عمل الصحابة، ومنهم من جعلها في تحقيق المصالح العامة والمقاصد الكلية، وغير ذلك مما تقدم ذكره.

١٠- هذا الاضطراب والتنازع الحاصل بين أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في تحرير مفهوم مرجعية الشريعة، والضبابية في تحديدها، أدى إلى ضياع أصل هذه المرجعية، وتفرق حقيقتها بين اختلافهم في مفهومها.

والنتيجة الحقيقية والمؤسفة هي أن طائفة من أصحاب هذا الاتجاه قد نحّوا الشريعة جانبًا في حقيقة الأمر، وأعملوا العقل البشري مكانها، إن كليًا أو جزئيًا بحسب تياراتهم وفئاتهم.



المبحث الخامس

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان

❑ **المطلب الأول:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من المساواة بين الجنسين.

❑ **المطلب الثاني:** موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في الولايات العامة.

المطلب الأول

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من المساواة بين الجنسين

مصطلح «المساواة» بهذا اللفظ مصطلح حادث غير معروف في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما ورد إلى الساحة الفكرية الإسلامية بفعل تأثير الثقافة الغربية على بعض من تأثروا بقيمها ومفاهيمها الواردة، والمصطلح الشرعي الصحيح في هذا المقام هو مصطلح «العدل».

يقول الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من الناس من يستعمل بدل العدل: المساواة؛ وهذا خطأ؛ لأن المساواة تقتضي التسوية بين شيئين، الحكمة تقتضي التفريق بينهما، ومن أجل هذه الدعوة الجائرة إلى التسوية صاروا يقولون: أي فرق بين الذكر والأنثى؟ سووا بين الذكور والإناث...

لكن إذا قلنا بالعدل وهو «إعطاء كل أحدٍ ما يستحقه»: زال المحذور، وصارت العبارة سليمة؛ ولهذا لم يأت في القران أبدًا: «إن الله يأمر بالتسوية» لكن جاء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وكذب على الإسلام مَن قال: إن دين الإسلام دين المساواة، بل دين الإسلام دين العدل، وهو الجمع بين المتساوين والتفريق بين المفترقين.

أمّا أنه دين مساواة فهذه لا يقولها مَن يعرف دين الإسلام، بل الذي يدلك على بطلان هذه القاعدة أن أكثر ما جاء في القرآن هو نفي المساواة: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: ١٠]، ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٥]؛ ما جاء ولا حرف في القرآن يأمر بالمساواة أبدًا إنما يأمر بالعدل». . اهـ كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ مختصرًا[١].

والأصل في الإسلام أن الرجل والمرأة سواء لا فرق بينهما، وقد ذكر الله تعالى في مواطن متفرقة من كتابه الكريم ما يدلُ على ذلك من وجوه عديدة، **ومن أمثلة ذلك:**

١- أنهما سواء في أصل الخلقة، فقد خلقهما الله تعالى من طين، وجعلهما من ذرية آدم وحواء، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾. . . الآية [الحجرات: ١٣].

٢- أنهما سواء في التكاليف الشرعية، وفي الجزاء المترتب عليها، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل: ٩٧].

٣- أنهما سواء في الحياة الاجتماعية، بدءًا باختيار الحياة الزوجية ومتعلقاتها وحتى نهايتها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾. . . الآية [النساء: ١٩].

وقال عليه الصلاة والسلام: **«لا تُنكح الأيم حتى تُستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن»**، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: **«أن تسكت»** متفق عليه[٢].

٤- أنهما سواء في الحقوق العامة، كطلب العلم وتعليمه، وسائر التصرفات المالية، وحق العمل، وغيرها.

وهذه القضايا لها أدلتها الكثيرة من نصوص الكتاب والسنة، كما أن لها تفصيلاتها الفقهية التي يمكن مراجعتها في مظانها من كتب أهل العلم.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية، (١/ ١٨٠- ١٨١).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٧٤١)، ومسلم برقم (٢٥٤٣).

فهذا هو الأصل؛ أن الجنسين في شريعة الإسلام سواء، لا تفريق بينهما إلا فيما جاءت به النصوص الشرعية(١).

وبعد هذه القاعدة العامة؛ لعلنا نستعرض موقف أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر من قضية المساواة بين الجنسين، وذلك من خلال المسائل الثلاث التالية:

المسألة الأولى: الأمور المستثناة والتي تختلف بين الرجل والمرأة:

وعلى الرغم من أن الأصل هو أن الرجل والمرأة سواء في دين الله تعالى؛ إلا أن ثمة أمورًا ثابتة في الشريعة يختلف فيها الحكم بين الرجل والمرأة، وفيما يلي ذكر بعض هذه الأحكام الشرعية، والمسائل الفقهية، والتي ثبت فيها التفريق بينهما:

١- الميراث: قال تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وقال: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ﴾ [النساء: ١١- ١٢].

٢- الشهادة، وفيها تفصيل كما يأتي:

أ- لا تُقْبَل شهادة النساء في القصاص والحدود كافةً كحد الشُّرْب وقطع الطريق والقتل بالرِّدة وكذلك التعزير، فلا بد في كل هذه من شهادة رجلين، إلا الزنا واللواط وإتيان البهائم فلا يُقْبَل فيها أقلُّ من أربعة رجالٍ، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور: ٤].

ب- ما يَطَّلِع عليه الرجال عادة، كالنَّسب والطلاق والرَّجْعة والخُلْع والولادة والنكاح والوصية والتوكيل في المال، فلابد فيها من شهادة رجلين.

ج- المعاملات المالية: كالبيع والقَرْض والإجارة والرهن والوديعة والإقرار والغَصْب والوقْف، وكذلك قتل الخطأ؛ لأن حقًّا ماليًّا يترتب عليه، فيكفي في هذا

---

(١) انظر: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد العبد الكريم، مرجع سابق، (١/ ٣١٠- ٣٢٠).

كله رجلان أو رجل وامرأتان؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

د- ما لا يطَّلِعُ عليه الرجال عادةً، وتَغْلِب على النساء معرفته والاطلاع عليه، فتُقْبل فيه شهادة امرأتين، كعُيُوب النساء تحت ثيابهن والولادة والبَكارة والثيوبة والقرْن (انسداد مَحَل الجماع بِعَظْم)، والرتق (انسداد محل الجماع بلحم)، والبَرَص.

هـ- الرضاعة: وتقبل فيها شهادة امرأة واحدة عدل، لقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري من حديث عقبة بن الحارث رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «**كَيْفَ وَقَد زَعَمَتْ أنها قد أرْضَعَتْكُما**»، وتَرجم له البخاري بقوله: «باب شهادة المُرْضِعة»[1].

و- رؤية هلال رمضان وتُقبل فيه شهادة رجل مسلم واحدٍ عدلٍ أو شهادة مسلمةٍ واحدةٍ على السواء.

٣- العقيقة: وهي ما يُذْبح من الأنعام عند الولادة، إذ يُعَق عن الذكر شاتان وعن الأنثى شاة. لقوله عليه الصلاة والسلام: «**عَنِ الغُلامِ شاتان مُكَافِئتانِ وعن الجارية شاة**»[2].

٤- الجهاد بالنفس، فلا يجب على المرأة، وإنما تُجاهد بِمالها وكذلك بالحج، فعن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: يا رسول الله هل على النساء جهادٌ؟ قال: «**نعم عليهن جهادٌ لا قتال فيه: الحَج والعُمرة**»[3].

٥- زيارة القبور.

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٠٤).

(٢) أخرجه الترمذي (١/ ٢٨٦)، وأحمد (٦/ ٣١،١٥٨، ٢٥١)، وابن ماجه (٣١٦٣)، وابن حبان (١٠٥٨)، وغيرهم، وقال الترمذي: (حسن صحيح)، وقال الألباني: (إسناده صحيح على شرط مسلم)، انظر: إرواء الغليل (٤/ ٣٩٠) برقم (١١٦٦).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢٩٠١)، وأحمد (٦/ ١٦٥)، وأصله في البخاري برقم(١/ ٤٦٥)، وقال الألباني: إسناد صحيح على شرط الشيخين، انظر: إرواء الغليل (٤/ ١٥١) برقم (٩٨١).

٦- العورة: فعورة الرجل من السرة إلى الركبة، والمرأة كلها عورة في النظر، وينشأ عن هذا التَفْرِقةُ في اللباس. فالمرأة مأمورةٌ بسَتر جسدها كله، والرجل مأمورٌ بأن لا يتجاوز ثوبه كعبيه، قال ﷺ: **«مَنْ جَرَّ ثَوْبَهَ خُيَلاء، لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إليه يومَ القِيامةِ» فَقَالتْ أُمُّ** سَلمةَ: فَكَيْفَ يَصْنَعُ النساءُ بِذِيُولِهِنَّ؟ قال: **«يُرْخِينَ شِبْرًا»**، فقالت: إذَنْ تَنْكَشِفُ أقْدامُهنَّ، قال: **«فَيُرْخِيْنَهُ ذِراعًا لا يَزِدْنَ عَلَيه»**[1].

٧- بول الصبي والصبية: ذلك أن بول الصبي الذي لم يُجاوِز سنَتَين يكفيه النَّضْح، أما بول الصبية، فلابد فيه من الغَسل، قال ﷺ: **«بول الغُلام يُنضَح، وبول الجارية يُغسَل»**[2].

٨- السفر: فلا يجوز للمرأة أن تسافر سفرًا مُعتَبَرًا عُرْفًا إلا بِصُحبَة زَوج أو مَحْرَم، حتى لو كان السفر للحج. قال ﷺ: **«لا تُسافر امرأةٌ إلا مع ذِي مَحْرَمٍ ولا يَدْخُلُ عليها رَجَلٌ إلا ومَعَها مَحْرَم»**[3].

٩- اختصاص الأم بقدْرٍ زائدٍ من البِرّ عن الأبِ: فعن أبي هُريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: جاء رَجَلٌ إلى رسُولِ اللهِ ﷺ فقال: مَنْ أَحَقُّ الناسِ بِحُسْنِ صَحابَتي؟ قال: **«أُمُّكْ»**. قال: ثُم مَن؟ قال: **«أُمُّكْ»**. قال: ثم من؟ قال: **«أُمُّكْ»**. قال: ثم من؟ قال: **«أَبُوكَ»**[4].

١٠- ومما تفترق فيه النساء عن الرجال أنه ليس لهن وسَط الطريق، وأنه ينبغي عليهن اجتناب الرجال في الطُّرُقات: قال ﷺ: **«لَيْسَ للنساءِ وَسَطُ الطريق»**[5].

---

(١) أخرجه النسائي برقم (٥٣٥٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم (٦١٨٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٧٦)، وأبو داود برقم (٦١٠)، والترمذي (٦١٠)، وابن ماجه (٥٢٥)، وصححه الألباني في الإرواء (١/ ١٨٨) برقم (١٦٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٧٦٣)، ومسلم (١٣٤٢)، وغيرهما.

(٤) أخرجه البخاري (٥٥٢٤).

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٩٦٩)، والبيهقي في الشعب (٢/ ٤٧٥/ ٢)، وقال الألباني: (وهذا سند حسن بما بعده). انظر: السلسلة الصحيحة (٨٥٦) (٢/ ٥٣٦).

١١- اختصاص البنات بقدْرٍ زائدٍ في التربية عن الأبناء: قال ﷺ: **«من كان له ثلاثُ بناتٍ، فَصَبَر عليهنَّ، وأَطْعَمَنَّ وسقاهُنَّ وكساهُنَّ من جِدَتِه؛ كُنَّ له حِجابًا مِنَ النارِ يَومَ القِيامةِ»**(١).

١٢- تقديم النساء على الرجال في الحضانة: حالة افتراق الزوجين عن بعضهما فإن الأم أحق بالحضانة من الأب ما لم تتزوج، فعن عمرو بن العاص أن امرأةً قالت: يا رسولَ اللهِ إنَّ ابْنِي هذا كان بطْني له وِعاءً وحِجْري له حِواءً، وثَدْيِي له سِقاءً، وزَعَم أبوه أن ينْزِعَه مِنِّي، فقال عليه الصلاة والسلام: **«أنتِ أحقُّ بِهِ ما لم تُنْكَحي»**(٢).

١٣- الاغتسال في الحمامات العامة: فقد حَرَّمهُ رسول الله ﷺ على النساء، لقوله عليه الصلاة والسلام: **«مَن كان يُؤْمِنُ بالله واليومِ الآخِرِ، فلا يدْخُلِ الحَمَّامَ بغيرِ إزارٍ، ومَن كان يؤمن بالله واليوم الآخِرِ، فلا يُدْخِلْ حَليلَتَهُ الحمام، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يَجْلسْ على مائدةٍ يُدارُ عليها الخَمْرُ»**(٣).

١٤- الملاعنة: فهي خاصة بالرجل دون المرأة، فللرجل أن يَشْهَد أربع شهاداتٍ على زوجته بالزنا، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَـٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَـٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ۝٦﴾ [النور: ٦].

وبما أنه لم يَرِدْ نَصٌّ بخصوص قذف المرأة لزوجها بالزنا؛ فيظل الحكم كما هو، أي أنه يُطْلَب منها إحضار ما يَكْمُل به نِصاب الشهادة وإلا جُلِدت حد القذف.

١٥- الوِلاية في الزواج: فليس للمرأة أن تُزوِّج امرأةً أُخرى، ولا أن تُزَوِّج نَفْسَها قال ﷺ: **«لا تُزوِّج المرأةُ المرأةَ، ولا تُزوِّج المرأةُ نفسها»**(٤).

---

(١) أخرجه ابن ماجه برقم (٢٩٥٩)، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٢٩٤).

(٢) حديث حسن، أخرجه أبو داود (١٩٩١)، انظر صحيح سنن أبي داود، (ص٤٣٠).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط (١/ ٣٩٤) برقم (٦٩٢)، وفي سنده عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي: صدوق يروي عن الضعفاء والمجاهيل، انظر: التقريب (ص٦٦٢).

(٤) رواه ابن ماجه في سننه برقم (١٩٥٦)، وقال ابن حجر في البلوغ: رجاله ثقات، وصححه=

١٦- وجوب استئذان الزوجة من زوجها إن أرادت أن تصوم تَطَوُّعًا: في حين لا يجب عليه أن يستأذنها إن أراد أن يفعل ذلك.

١٧- التعدد في الزواج: فقد أباح الشرع الإسلامي للرجل أن يتزوج أربعًا دون أن يبيح للمرأة أن تتزوج بأكثر من رجل.

١٨- ولاية أمور المسلمين: ويشمل المنع من السياسة والقضاء، قال ﷺ: **«لَنْ يُفلِحَ قَوْمٌ وَلَّوا أمْرَهُمْ امْرأةً»**[(١)].

١٩- التعطُّر خارج المنزل: فَيَحْرُم عليها بخلاف الرجل، قال ﷺ: **«أيّما امرأةٍ استَعْطَرَت ثم خرجت، فَمَرَّت على قَومٍ لِيجِدوا رِيحَها؛ فهي زانيةٌ، وكلُّ عَينٍ زانية»**[(٢)].

٢٠- إباحة الذهب والحرير: فهو أمرٌ خاص بالنساء دون الرجال، قال ﷺ: **«حُرِّمَ لِباسُ الحريرِ والذَّهبِ على ذُكُورِ أُمَّتِي وأُحِلَّ لإناثِهِم»**[(٣)].

٢١- الحداد: شُرِع للمرأة على زوجها المتوفَّى، قال ﷺ: **«لا يَحِلُّ لامرأةٍ تُؤْمِنُ بالله واليوم الآخِرِ أن تَحِدَّ على مَيتٍ فَوقَ ثلاثِ لَيالٍ، إلا الزوج، فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا»**[(٤)].

٢٢- العدة للمُتوفَّى عنها زوجها والمطلقة: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وليس على الرجل عِدةٌ.

٢٣- اتباع الجنائز: فقد نهى النبي ﷺ النساء عن اتباع الجنائز، عن أم عطية رضي الله عنها

= أحمد شاكر في عمدة التفسير (١/ ٢٨٥)، وصححه الألباني في الإرواء (١٨٤٨).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧٠٩٩).

(٢) الحديث أخرجه أحمد (٤/ ٤١٨)، والنسائي (٨/ ١٥٣)، وأبو داود (٤/ ٧٩)، والترمذي (٥/ ١٠٦)، وغيرهم، وقال عنه الألباني في صحيح سنن النسائي (٥١٤١): حديث حسن.

(٣) أخرجه الترمذي (١٧٢٠)، وصححه الألباني في الإرواء (١/ ٣٠٥)، وصحيح سنن الترمذي (٤/ ٢٢٠).

(٤) متفق عليه، عند البخاري (٥٣٣٤)، ومسلم (٣٧٢٥).

قالت: «نهانا رسول الله عن اتباعِ الجنائز»(١). أما الرجال فاتباعها في حقهم مُستَحَبٌّ.

٢٤- إنزال الميت في القبر: فهو خاص بالرجال يَتَوَلَّوْنَه.

٢٥- اقتسام غنائم الحرب: فالمرأة ليست مُكَلفةٌ بالقتال، لكن إذا أَذِن لها الإمام واشتركت يُرضَخ لها إن قاتلت؛ بمعنى أن تُعطى، لكن دون نصيب المُقاتلين.

٢٦- الختان: فهو فَرْضٌ على كل مسلمٍ ذكر؛ وجائز أو مستحب للنساء.

٢٧- ثَقْب الأُذُنِ جائزٌ للنساء حرامٌ على الذكور؛ لأنهم ممنوعون منه.

٢٨- خِضاب المرأة يَديْها ورِجْليها بالحناء: فليس للرجل فعله، قال ﷺ: **«خير طيب الرجال ما خفي لونه وظهر ريحه، وخير طيب النساء ما خفي ريحه وظهر لونه»**(٢).

٢٩- لا يجوز للمرأة حلق رأسها بخلاف الرجل؛ لأنه من المُثْلَة، والتشبُّه بالرجال.

٣٠- استحقاقها المهر عند الزواج: وليس ذلك للرجل(٣).

فهذه ثلاثون مسألة مستثناة، يختلف بها الرجل عن المرأة، وهي فروق اقتضاها العدل بين الجنسين، وأن المساواة بينهما في مثل هذه الحالات يؤدي إلى الظلم.

المسألة الثانية: موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا المساواة:

إنه وعلى الرغم مما تقدم؛ إلا أن عموم مواقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر تتمحور حول التأكيد على المساواة التامة بين الجنسين، وتركز

---

(١) متفق عليه، عند البخاري (٣/ ١٢٧٨)، ومسلم (٢/ ٩٣٨).

(٢) الترمذي (٢٧٨٨)، النسائي (٥١٢٠)، وأبو داود (٤٠٤٨)، والألباني في صحيح الجامع.

(٣) انظر: المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، مروان القيسي، (ص١٢٣) وما بعدها.

على نفي وتأويل كل القضايا التي ثبت فيها الاختلاف بينهما.

يقول محمد الغزالي تحت عنوان (المساواة ثابتة في القرآن): «إن الذي يتدبر القرآن الكريم يحس المساواة العامة في الإنسانية بين الذكور والإناث، وأنه إذا أعطي الرجل حقًّا أكثر فلقاء واجب أثقل، لا لتفضيل طائش، وقوامة الرجل في البيت لا تعني ضياع المساواة الأصلية»(١).

ويقول فهمي هويدي(٢): «القاعدة الأصلية الحاكمة للعلاقة بين الجنسين التي سبقت الإشارة إليها تظل قائمة، وهي التي تقرر المساواة بين الجنسين، إلا فيما دلت النصوص على تخصيصه بأحدهما، وعلى عكس ما يشيعه بعض الغلاة، فإن في آيات القرآن ما يشير إلى تضامن الرجال والنساء معًا، وتكافلهما من أجل تحقيق المصلحة العامة»(٣).

ويقول أيضًا: «إن أكثر ما يثير الانتباه في دراسة النظر الإسلامي للمرأة، أن أصل المساواة لم يحظ بما يستحقه من اهتمام، خصوصًا من جانب الغلاة من مختلف الفئات، في حين ظل تركيزهم منصبًّا على حالات التمايز التي تفاوتت فيها الأنصبة والحظوظ بين الرجل والمرأة»(٤).

ويقول أحمد أبو المجد: «ولهذا فهو يقرر (الإسلام)، بلا مواربة مبدأ المساواة المطلقة بينهما في كل ما يتصل بالكرامة الإنسانية وبالمسؤولية. فالنساء شقائق الرجال، والأصل في الأحكام الشرعية المساواة الكاملة بينهما إلا ما استثناه

(١) قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، (ص٣٥).

(٢) فهمي هويدي: محمود فهمي عبد الرزاق هويدي، المولود سنة ١٩٣٧م بمصر، انتمى في بداية حياته إلى جماعة الإخوان، واعتقل بسبب ذلك مع والده، اشتهر بكتاباته الصحفية، من مؤلفاته: (القرآن والسلطان)، (التدين المنقوص)، (مواطنون لا ذميّون)، (الإسلام والديموقراطية) وغيرها. انظر: الموسوعة (٢/ ١٠٣٤) وما بعدها.

(٣) كتاب الإسلام وحقوق المرأة، فهمي هويدي، (ص٥).

(٤) المصدر السابق، (ص٣).

الشارع وهو قليل»[١].

والعجيب أننا حينما نأتي إلى القضايا التي دلت النصوص على تخصيصها بأحد الجنسين نجد أن أصحاب هذا التيار يتكلفون في تأويلها أو ردها بكل الطرق الممكنة.

وتدور مهاترات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في قضايا المساواة بين الجنسين؛ ويكثر حديثهم على خمس مسائل مشهورة متعلقة بالمرأة، جاءت النصوص الشرعية بالتمايز فيها بين الرجل والمرأة.

وهذه القضايا الخمس، والتي يسميها بعضهم «الشبهات الخمس» المثارة حول أهلية المرأة، ومشاركتها للرجل في العمل الاجتماعي العام هي:

١- أن الإسلام يجعل ميراث الأنثى نصف ميراث الذكر.

٢- وأن الإسلام يجعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل.

٣- وأن الإسلام يجعل النساء ناقصات عقل ودين.

٤- وأن الإسلام يُشرّع لعزل المرأة عن المشاركة في ولايات العمل العام.

٥- المفهوم الشائع لدى «أهل الغلو» عن قوامة الرجال على النساء.

وهي التي يعبر عنها بقوله: «الشبهات التي لا بد من محاكمتها بالمنطق الإسلامي، لكشف زيفها وبراءة الإسلام من عوارها وعوراتها»[٢].

ثم يقارن بين من يسميهما (طرفي الغلو الديني واللاديني)، ويرى أنهما «يجتمعان على إثارة خمس شبهات، يحسبها الإسلاميون الغلاة - كما يسميهم- الذين حملوا العادات والتقاليد على الإسلام، فجعلوها دينًا، يحسبونها مانعة دينيًا

(١) رؤية إسلامية معاصرة، أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، (ص٦٢).

(٢) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، (ص٦٥- ٦٦).

من اكتمال أهلية المرأة، ومن مشاركتها في العمل الاجتماعي العام، ويحسبها غلاة العلمانيين عقبات إسلامية تحول دون اكتمال أهلية المرأة»[١].

وفيما يلي ذكر هذه المسائل الخمس التي ثبت فيها التفريق بين الرجل والمرأة بالنص الشرعي، وموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر منها:

أولاً: حديث نقصان العقل والدين: ففي الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ: **«يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ»**. فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: **«تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»**. قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: **«أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟»**. قُلْنَ: بَلَى. قَالَ: **«فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟»**. قُلْنَ: بَلَى. قَالَ: **«فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا»**[٢].

في تعليقها على هذا الحديث تقول رقية العلواني: «يتحتم على المتلقي أو المؤول استيعاب المقام الذي قيل فيه الخطاب أو النص الشرعي عند تبين المراد منه والمقصود. واستحضار القرائن المحتفة به من أهم وأولى الوسائل لتحقيق ذلك، إضافة إلى معرفة مقتضيات الأحوال وهي جميع العناصر المكونة لمقام الخطاب من مقام مقاله أو نفس الخطاب وحال المخاطب والأمور الخارجية»[٣].

ثم تقرر ما كتبه الأستاذ عبد الحليم أبو شقة: «من حيث صياغة النص، فليست صيغة تقرير قاعدة عامة أو حكم عام، وإنما هي أقرب إلى التعبير عن تعجب رسول الله ﷺ من التناقض القائم في ظاهرة تغلب النساء - وفيهن ضعف - على الرجال ذوي الحزم.

---

(١) التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، (ص٦٤- ٦٥).

(٢) رواه البخاري برقم (٣٠٤).

(٣) قضايا المرأة بين جدلية العرف وتأويل النصوص، رقية طه جابر العلواني، جامعة البحرين، (ص٩).

أي: التعجب من حكمة الله كيف وضع القوة حيث فطنة الضعف، وأخرج الضعف من مظنة القوة، لذلك نتساءل هل تحمل الصياغة معنى من معاني الملاطفة العامة للنساء خلال العظة النبوية؟

ثم تعقب قائلة: وهكذا جاءت كلمة ناقصات عقل ودين مرة واحدة في مجال إثارة الانتباه والتمهيد اللطيف لعظة خاصة للنساء، ولم تجئ قط مستقلة في صيغة تقريرية سواء أمام النساء أو أمام الرجال»[(١)].

فهذا الحديث عند أصحاب هذا التيار ليس مرادًا على ظاهره؛ ولا يعدُ أن يكون ملاطفة عامة للنساء، وإثارة انتباه، وتمهيدًا لطيفًا، لعظة خاصة للنساء.

ويقول محمد عمارة في معرض تعليقه على هذه القضية: «ذلكم هو الحديث الذي اتُّخِذ تفسيره المغلوط - ولا يزال - غطاءً شرعيًّا للعادات والتقاليد التي تنتقص من أهلية المرأة، مما يستوجب إنقاذ الحديث وإنقاذ المرأة من هذا التفسير المغلوط، وذلك من خلال نظرات في متن الحديث ومضمونه في عدد من النقاط:

١- أن الذاكرة الضابطة لنص هذا الحديث قد أصابها ما يطرح بعض علامات الاستفهام، ففي الحديث شك من الراوي حول مناسبة قوله، أكان في عيد الأضحى، أم في عيد الفطر؟ وهو شك لا يمكن إغفاله عند وزن المرويات والمأثورات.

٢- أن الحديث يخاطب حالة خاصة من النساء، ولا يشرع تشريعات دائمة ولا عامة في مطلق النساء، فهو يتحدث عن واقع، والحديث عن الواقع القابل للتغير والتطور شيء، والتشريع للثوابت - عبادات وقيمًا ومعاملات- شيء آخر.

٣- أن الحديث وصف خاص لحالة بعينها، وليس تشريعًا عامًّا لجنس النساء.

٤- أن مناسبة الحديث ترشح ألفاظه وأوصافه لأن يكون المقصود من ورائها

---

(١) انظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم محمد أبو شقة، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، (١/ ٢٧٥ - ٢٧٦).

المدح وليس الذم.

ويختم تعليقه على الحديث قائلًا: «فنقص العقل الذي أشارت إليه كلمات الحديث النبوي الشريف هو وصف لواقع تتزين به المرأة السوية وتفخر به، لأنه يعني غلبة عاطفتها على عقلانيتها المجردة»[١].

وحول هذه المعاني دارت أقوال غيرهم من أصحاب هذا الاتجاه.

ثانيًا: الميراث: حيث يقول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾.. الآية [النساء: ١١].

ففي هذه الآية يقرر الله تعالى أن نصيب البنت الأنثى في الميراث هو على النصف من نصيب الذكر، وهذا المعنى محل اتفاق عند جميع أهل العلم قاطبة رحمهم الله تعالى.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسير هذه الآية: «أي: يأمركم بالعدل فيهم، فإن أهل الجاهلية كانوا يجعلون جميع الميراث للذكور دون الإناث، فأمر الله تعالى بالتسوية بينهم في أصل الميراث، وفاوت بين الصنفين، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وذلك لاحتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتحمل المشاق، فناسب أن يعطى ضعفي ما تأخذه الأنثى.

ثم ساق حديث الْبُخَارِيّ بسنده عَنِ ابْن عَبَّاس قَالَ: كَانَ الْمَال لِلْوَلَدِ، وَكَانَتِ الْوَصِيَّة لِلْوَالِدَيْنِ، فَنَسَخَ اللَّه مِنْ ذَلِكَ مَا أَحَبّ؛ فَجَعَلَ لِلذَّكَرِ مِثْل حَظّ الْأُنْثَيَيْنِ، وَجَعَلَ لِلْأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِد مِنْهُمَا السُّدُس وَالثُّلُث، وَجَعَلَ لِلزَّوْجَةِ الثُّمُن وَالرُّبْع، وَلِلزَّوْجِ الشَّطْر وَالرُّبْع»[٢].

وحيث يجتهد أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر في تقرير مبدأ المساواة؛ فإن لهم موقفًا

---

(١) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م، (ص٨٨- ٩١).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير، (١/ ٤٦٨).

مغايرًا من مفهوم هذه الآية، ويتضح لنا ذلك مما يأتي:

يقول فهمي هويدي: «والخلاصة التي يخرج بها الباحث من دراسة الموضوع أن مضاعفة نصيب الرجل على المرأة في الميراث ليست قاعدة مطلقة، وإنما هي تطبق على حالات معينة، وهناك حالات تتغير فيها الأنصبة بتغير الوضع القانوني لكل منهما، وهو ما يعني أن الأنصبة في نظام الميراث الإسلامي لا تتوزع على أساس من الذكورة والأنوثة، وإنما هي تتوزع تبعًا لحجم المسئولية الاجتماعية والقانونية لكل من الرجل والمرأة»(١).

ويقول عمارة: «لكنّ كثيرين من الذين يثيرون الشبهات حول أهلية المرأة في الإسلام، متخذين من التمايز في الميراث سبيلًا إلى ذلك؛ لا يفقهون أن توريث المرأة على النصف من الرجل ليس موقفًا عامًّا ولا قاعدة مطردة في توريث الإسلام لكل الذكور وكل الإناث، فالقرآن الكريم لم يقل: يوصيكم الله في المواريث والوارثين للذكر مثل حظ الأنثيين، وإنما قال: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [النساء: ١١]، أي أن هذا التمييز ليس قاعدة مطردة في كل حالات الميراث وإنما هو في حالات خاصة، بل ومحدودة، من بين حالات الميراث..

بل إن الفقه الحقيقي لفلسفة الإسلام في الميراث تكشف عن أن التمايز في أنصبة الوارثين والوارثات، لا يرجع إلا معيار الذكورة والأنوثة»(٢).

والخلاصة هنا: أن أصحاب هذا الاتجاه يتحايلون على قضية أن ميراث الابن الذكر ضعف ميراث البنت بعدة أمور، ومن أشهرها هذان الأمران:

أ - أن هذه ليست قاعدة عامة، وإنما تطبق في حالات معينة ومحدودة.

ب - أن الأنصبة في نظام الميراث الإسلامي لا تتوزع على أساس الذكورة

---

(١) الإسلام وحقوق المرأة، فهمي هويدي، (ص٦).

(٢) التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، (ص٦٧).

والأنوثة، وإنما هي بحسب المسئولية الاجتماعية والقانونية لكل من الرجل والمرأة.

ثالثًا: الشهادة: قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ففي هذه الآية يقرر الله تعالى بأن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، ومصداق هذا المفهوم قوله عليه الصلاة والسلام: «**أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟**». **قُلْنَ**: بَلَى. قَالَ: «**فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا**»[(١)].

وهذا المفهوم الشرعي (شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل)؛ وقف منه أصحاب الاتجاه موقفًا مغايرًا، محاولين - بكل الأساليب - تطويعه، ليتلاءم مع مبدأ المساواة الفاسد، الذي جعلوه أصلًا في العلاقة بين الذكر والأنثى.

فبعضهم يرى أن مثل هذا المفهوم إنما هو نتاج لأفكار اجتماعية كانت سائدة، وليس تقريرًا شرعيًا ثابتًا، ويرى بأن «عالِمًا محترمًا يحاول أن يضع كلمات نيابة عن القرآن لمجرد قصد مساندة الأفكار الاجتماعية السائدة، بالرغم من أن مثل هذه الكلمات ستنتج تدميرًا لمبدأ يريد القرآن أن يؤسسه، وهو المساواة بين الجنسين. ولكن بالنظر إلى كيف أن عالمًا بمكانة الرازي يقرر أن الله اشترط أن يكون هناك امرأتين شاهدتين لمجرد أنه تعالى سيسبب أن واحدة ستنسى وذلك لتقعيد مبدأ تفوق الذكور»[(٢)].

ويؤكد عدم الاهتمام بالعدد في شهادة النساء، لأنه «في وقت نزول الوحي لم تكن مسألة العدد مهمة بقدر ما هي مسألة المساواة والتي عني القرآن بالتأكيد

---

(١) صحيح البخاري برقم (٣٠٤).

(٢) انظر: بحث مخطوط باللغة الإنجليزية، بعنوان:

The Testimony of Women in Islamic Law

ومترجم بعنوان: (شهادة المرأة)، طه جابر العلواني، (ص٩).

عليها»[١].

ويرى أن ذكر المرأتين في الآية إنما هو لحِكم جانبية، وليست في صميم الشهادة، فـ«التركيز هو على ضرورة وجود امرأتين لكي يساندوا بعضًا في أمر الشهادة، ولكسر الحواجز النفسية الموضوعة من قبل المجتمع، بغض النظر عن الرقم بحد ذاته. كل هذا هو جزء من طبيعة القرآن الإعجازية، والتي عبدّت الطريق لتغييرات اجتماعية رئيسية في محيط الاقتصاد، القانون، العلاقات، والبناء الاجتماعي في آية واحدة»[٢].

وفي الختام يقرر مبدأ المساواة قائلًا: «ليس هناك أي فرق بين الرجل والمرأة فيما يخص قدراتهم أو ميولهم للنسيان، أو التآمر على شهادة الزور، أو قدرتهم على الكلام بالحق أو الكذب. علاوة على ذلك؛ أهداف القرآن لا تشتمل على أي شيء غير ذلك. وبناء عليه؛ ليس هناك دليل يساند أنه هناك أي شيء غير المساواة بين الجنسين»[٣].

وهكذا يحاول أصحاب هذا الاتجاه تطويع النصوص، ولي أعناقها، للحفاظ على مبدأ المساواة الفاسد الذي اختطوه لأنفسهم في التعامل مع قضايا المرأة.

رابعًا: الولايات العامة: اتفق فقهاء الإسلام قاطبة على أنه لا يجوز أن تتولى المرأة إمامة المسلمين العظمى، وأنه لا بد أن يكون صاحب الإمامة العظمى ذكرًا. وقد حكى الإجماع في هذه القضية جماعة من أهل العلم، منهم الإمام البغوي، وابن قدامة، وابن حجر، وغيرهم كثيرون[٤].

---

(١) المصدر السابق، (ص٤).

(٢) المصدر السابق، (ص٨).

(٣) المصدر السابق، (ص١٠).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٤٤٠)، وبداية المجتهد (٢/ ٤٦٠)، والمجموع شرح المهذب (١٩/ ١٩٢)، والمغني (٩/ ٣٩)، وشرح السنة للبغوي (١٠/ ٧٧)، وفتح الباري (٨/ ١٢٨) وسبل السلام (٤/ ١٢٣)، ونيل الأوطار (٨/ ٢٧٣)، وغيرها.

والعمدة في ذلك قول النبي ﷺ: لما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**» رواه البخاري(١).

أما أصحاب الاتجاه العقلي فيزعمون بأنه لا يوجد نص قاطع في هذه المسألة، وذلك أن القرآن لم يتعرض لهذه القضية بنفي ولا إثبات، وأن الأحاديث الواردة فيها أحاديث ظنية الثبوت، فلا حجة فيها عندهم.

يقول راشد الغنوشي: «ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة، قضاءً أو إمارة»(٢).

ويقول هويدي: «وإذا كانت النصوص الشرعية لا تضع حدًّا لمشاركة المرأة في الوظائف العامة؛ إلا أن اجتهادات الفقهاء تفاوتت في طبيعة الوظائف التي يمكن أن تتولاها، فلا مجال للوقوف أمام رأي الغلاة.. لكن الآراء المعتبرة الآن تفتح الباب واسعًا لمشاركة المرأة، وتتجه الأغلبية إلى قصر وظيفة الإمامة العظمى على الرجال وحدهم»(٣).

ويذهب محمد عمارة على أن المسألة ليس فيها نصوص شرعية أصلًا، مؤكدًا على: «أن القرآن الكريم لم يعرض لهذه القضية، كما لم تعرض لها السنة النبوية؛ لأن القضية لم تكن مطروحة على الحياة الاجتماعية والواقع العملي لمجتمع صدر الإسلام، فليس لدينا فيها نصوص دينية أصلًا، ومن ثم فإنها من مواطن ومسائل الاجتهاد»(٤).

وهكذا نجد أن أصحاب هذا الاتجاه يساوون بين الرجل والمرأة في الولايات العامة، تفريعًا على الأصل الفاسد الذي وضعوه، وهو المساواة بين الجنسين(٥).

---

(١) صحيح البخاري برقم (٤٠٧٣).

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (ص١٣٣).

(٣) انظر: الإسلام وحقوق المرأة، (ص ٥- ٦).

(٤) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، (ص١٠٧).

(٥) سيأتي مزيد بحث لهذه المسألة في الباب الثالث، بعنوان: موقفهم من مشاركة المرأة في=

خامسًا: القوامة: يقول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾... الآية [النساء: ٣٤]، ويقول سبحانه: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

يقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم»[١].

وأما الدرجة التي جعلها الله تعالى للرجال على النساء فهي في الفضيلة في الخَلق والخُلق والمنزلة وطاعة الأمر والإنفاق والقيام بالمصالح والفضل في الدنيا والآخرة[٢].

أما أصحاب الاتجاه العقلي فقد تأولوا مقتضى هذه الآية بعدة أمور، ومنها:

يذهب بعضهم - لتضييق مفهوم القوامة - إلى دمج مفهومي (الدرجة) و(القوامة)، بمعنى واحد. ويرى أن «ثمة إجماع بين المفسرين والفقهاء على أن «الدرجة» المشار إليها في سورة البقرة، ليست سوى «القوامة» المنصوص عليها في سورة النساء، الأمر الذي يعني أنها ليست مطلقة، ولكنها محصورة في دائرة معينة، لها إطارها وقواعدها الضابطة».

ويحصر هؤلاء الخطاب هنا في «حالة المرأة المتزوجة - وليس أي امرأة- والقوامة المفترضة في شئون البيت لا يتجاوزه إلى خارجه، بل إنها ليست مطلقة في هذه الدائرة، لكنها مشروطة بقدرة الرجل على الاستجابة لمتطلبات البيت والإنفاق عليه..

وبناءً على مستجدات العصر فـ«إنه في ظروفنا الراهنة حين تكون مسئولية البيت مشتركة بين الرجل والمرأة العاملة، فإن نطاق القوامة يتراجع بحيث يصبح رمزيًا

= الولايات العامة.

(١) تفسير ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، (١/ ٥٠٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ٢٧٨).

إلى حد كبير»[١].

ثم يؤكد مبدأ المساواة قائلًا: «القاعدة الأصلية الحاكمة للعلاقة بين الجنسين تظل قائمة وهي التي تقرر المساواة بينهما إلا فيما دلت النصوص على تخصيصه، وعلى عكس ما يشيعه بعض الغلاة، فإن في آيات القرآن ما يشير إلى تضامن الرجال والنساء معًا»[٢].

ويرى هؤلاء أن (القوامة) ليست حقًّا خالصًا للرجل، بل هي أمر يتم تحصيله بالجهد والكسب، بغض النظر عن الذكورة والأنوثة، معللًا بأنه قد «جاء البيان لهذه الدرجة التي للرجال على النساء في سياق الحديث عن شؤون الأسرة، وتوزيع العمل والأنصبة بين الرجل والمرأة؛ فإذا بآية القوامة تأتي تالية للآيات التي تتحدث عن توزيع الأنصبة والحقوق بين النساء وبين الرجال، دون الإخلال بمبدأ المساواة، وإنما وفق الجهد والكسب الذي يحصِّل به كل طرف ما يستحق من ثمرات»[٣].

وفي تأكيد هذه المعاني يقول: «إن هذه الدرجة - القوامة - ليست لكل رجل على كل امرأة، وإنما هي للغالب من مجموع الرجال على الغالب من مجموع النساء، فهي قوامة مبعثها توزيع العمل بينهما، وقد تبرع المرأة في بعض ميادين الرجال... ولأن حقيقة القوامة المسؤولية المتخصصة، والتكليف الأزيد، بحكم التأهيل الفطري، والقيادة والريادة في ميادين بعينها؛ كانت للمرأة قوامة في الميادين التي تبرع فيها أكثر من الرجال، فهي ليست محرومة من هذه القوامة، أي أن هذا التمايز بينهما، إنما هو تمايز بين مجموع النوعين، وليس بين كل الأفراد من النوعين»[٤].

---

(١) الإسلام وحقوق المرأة، فهمي هويدي، (ص٤).
(٢) الإسلام وحقوق المرأة، فهمي هويدي، (ص٥).
(٣) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، (ص١١١- ١١٢).
(٤) انظر: نفس المصدر، (ص٢٩- ٣٠).

وفي الختام يأتي التصريح وبلا مواربة، بأن «هذه الرعاية التي هي القوامة، لم يجعلها الإسلام حكرًا للرجل بإطلاق، ولم يحرم منها المرأة بإطلاق، وإنما جعل للمرأة رعاية، أي قوامة، في الميادين التي هي فيها أبرع، وبها أخبر، من الرجال»[١].

وهكذا نلاحظ كيف قرّر هؤلاء أصلًا فاسدًا، وهو المساواة بين الجنسين، ثم تمحلوا وتكلفوا، وأجهدوا أنفسهم بألوان التبريرات الواهية، والتأويلات الفاسدة، من أجل تطويع النصوص الشرعية، ليسلم لهم هذا المبدأ الفاسد.

المسألة الثالثة: الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضية المساواة:

وبما تقدم عرضه من أقوال بعض أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يمكننا جمع الخطوط العامة لموقفهم من قضية المساواة بين الجنسين، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولًا: يذهب غالبية أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى القول بمطلق المساواة بين الرجل والمرأة، وإن كانوا يختلفون في فهمهم ومرادهم لحدود هذه المساواة، ويختلفون في مدى التصريح أو الإشارة والتلميح لهذا الأمر.

ثانيًا: يشير الكثيرون من أصحاب هذا الاتجاه إلى وجود جملة من القضايا والمسائل التي يختلف فيها الرجل عن المرأة، ولكنهم حينما يتعاملون مع آحاد هذه المسائل نجدهم يتمحلون قي التوجيه والتخريج لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في تلك المسائل التفصيلية، وقد تقدم نماذج عديدة من ذلك.

ثالثًا: تبرز خمس مسائل شرعية ثبت فيها التفريق بين الرجل والمرأة كميدان فسيح لتأويلات وتبريرات أصحاب هذا الاتجاه، وهذه المسائل الخمس هي:

أ - نقصان دين وعقل المرأة.

ب - ميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر.

---

(١) نفس المصدر السابق، (ص١٢١).

ج - شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل.

د - مشاركة المرأة في ولايات العمل العام.

هـ - قوامة الرجل على المرأة.

رابعًا: في قضية (نقصان دين وعقل المرأة) يتأولها أصحاب هذا الاتجاه بعدّة أمور، منها أن الحديث ورد على وجه المداعبة والملاطفة وليست تقريرًا، التشكيك في صحة الحديث الوارد في البخاري، خصوصية الحديث لحالة معينة، وغير ذلك من التبريرات والتأويلات الواهية.

خامسًا: قضية (ميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر) يتأولها أصحاب هذا الاتجاه بأمور مختلفة، منها أنها تطبق على حالات معينة بخصوصها، ومنها أن التفاضل إنما يكون بحسب المسؤوليات الاجتماعية والقانونية الملقاة على كل من الرجل أو المرأة، وغير ذلك من التأويلات.

سادسًا: قضية (شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل) يتأولها أصحاب هذا الاتجاه بأمور مختلفة، ومنها أن ذلك كان نتاجًا لأفكار اجتماعية سائدة، وليس تقريرًا شرعيًّا ثابتًا، وأن اشتراط المرأتين ليس لنقص العقل؛ وإنما لمساندة بعضهما في كسر الحواجز النفسية، وغيرها من التأويلات.

سابعًا: قضية (مشاركة المرأة في الولايات العامة) وما جاء في الشريعة من منع المرأة من ذلك؛ تأوله أصحاب هذا الاتجاه بعدّة أمور، منها نفيهم بوجود نص قاطع في المسألة مع ورود الحديث في «صحيح البخاري»، تأكيدهم على أن المسألة من موارد النظر ومسائل الاجتهاد، وغيرها.

ثامنًا: قضية (قوامة الرجل على المرأة) يتأولها أصحاب هذا الاتجاه بعدّة أمور: منها تضييق مفهوم القوامة في إطار ضيق جدًّا، ومحاولة دمج مفهوم القوامة بمفهوم الدرجة الوارد في آية البقرة، حصر القوامة على المرأة المتزوجة وفي شؤون البيت وحدها، القول بأن القوامة ليست منحة؛ وإنما يتم تحصيلها بالجهد

والبذل، وأن القوامة موزعة بين الرجل والمرأة بحسب المجالات التي يبرع فيها كل جنس، إلى آخر تلك التأويلات والتبريرات.

تاسعًا: تلتقي محصلة آراء أصحاب هذا الاتجاه في قضية المساواة بين المرأة والرجل، وللأسف الشديد، مع طروحات التيار العلماني في المجتمعات الإسلامية، وإن كانت القاعدة التي ينطلق منها كل من الفريقين مختلفة تمام الاختلاف.

ولعل اشتراكهما في إعمال العقل مقابل النص الشرعي أدى إلى ذلك التشابه والالتقاء.



المطلب الثاني

موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في الولايات العامة

من القضايا البارزة التي يتم طرحها تحت بند الدولة المدنية، ويتم ربطها بمصطلحات حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وغيرها؛ قضية مشاركة المرأة في الولايات العامة، وتوليها للمسؤوليات. سواءً ما كان منها متعلقًا بالإمامة العظمى أو عموم الولايات التي دونها.

ويؤكد المنادون بالدولة المدنية بمفهومها الشامل على ضرورة مشاركة المرأة في الحياة السياسية على وجه العموم، ويمنعون أي قيد أو ضابط لتلك المشاركة، مهما كانت حدودها ومستوياتها.

بل ويذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك؛ بتأكيدهم على مشروعية المشاركة الكاملة للمرأة في الحياة السياسية، ولا يرون غضاضة في أن تصل إلى حد الولاية العظمى، ورياسة الدولة عند أغلبهم.

ولعل مما يجدر التنبيه إليه في هذا الموطن؛ أن قضية مشاركة المرأة في الولايات العامة والإمامة العظمى؛ هي نقطة التقاء بارزة بين كلًّا من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وبين أصحاب الاتجاه العلماني، الذين لا يختلف رأيهم على وجه العموم في هذه القضية.

إلا أن أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يحاولون تبرير توجههم بالمبررات الشرعية، ويلبسونه مسوح الشريعة لتمريره، وذلك بجملة من الاستدلالات ببعض النصوص الشرعية أحيانًا، ومعارضة النصوص المانعة بنصوص عامة محتملة أخرى، وبحجة مراعاة العصر، ومواكبة الواقع،

والمصلحة المتوقعة في أحيان أخرى.

وفيما يلي من السطور تعريف بمفهوم مصطلح الولاية ومرادفاته الشرعية، ثم بيان حكم تولي المرأة للولايات العامة عند أهل العلم، وبيان موقف التيار العقلي الإسلامي المعاصر من تولي المرأة للولايات العامة ومشاركتها فيها، ثم مناقشة هذا الرأي ومبرراته في ضوء الأدلة الشرعية المعتبرة. وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم الولاية:

أ - **الولاية في اللغة:** الولاية في اللغة مصدر من الفعل (ولي)، وهي بالفتح مصدر، وبالكسر اسم، كما قاله سيبويه(١).

والولاية في اللغة تطلق بإزاء معانٍ عدّة، ومنها (القرابة، والخطة، والإمارة، والسلطان، والبلاد التي يتسلط عليها الوالي)(٢).

وألفاظ الولاية والإمامة والخلافة والإمارة عبارات مترادفة تدور حول معنى واحد، وهو القيام بتدبير شؤون الأمة، وسياسة أمورها الداخلية والخارجية.

يقول الإمام النووي رحمه الله: «يجوز أن يقال للإمام: الخليفة والإمام وأمير المؤمنين»(٣).

ب - الولاية في الاصطلاح:

وأما في الاصطلاح فقد تعددت عبارات أهل العلم في تعريفها، ومن ذلك:

عرّفها الإمام أبو الحسن الماوردي بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(٤).

وعرفها ابن خلدون بقوله: «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة

---

(١) انظر لسان العرب لابن منظور، (١٥/٤٠٦- ٤٠٧) دار بيروت، ١٣٨٨هـ.
(٢) مجمع اللغة: المعجم الوسيط، (٢/ ١٠٧٠).
(٣) روضة الطالبين، يحيى بن شرف الدين النووي، المكتب الإسلامي، (١٠/ ٤٩).
(٤) الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي، مرجع سابق، (ص٥).

الدنيا به»[١].

ويقول إمام الحرمين الجويني: «الإمامة رياسة تامة، وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا»[٢].

وهذه التعاريف وغيرها - كما هو ظاهر- تنصب على موضوع الإمامة العظمى، وخلافة المسلمين الكبرى.

والبحث هنا منصب على عموم الولايات، بدءًا من الولاية العظمى، والإمامة الكبرى، وكل ما يتعلق بعموم الولايات التي هي دونها، كالوزارة والبرلمانات وغيرها.

المسألة الثانية: تولي المرأة للإمامة العظمى:

اتفق فقهاء الإسلام قاطبة على أنه لا يجوز أن تتولى المرأة إمامة المسلمين العظمى، وأنه لا بد أن يكون صاحب الإمامة العظمى ذكرًا.

وقد حكى الإجماع هنا جماعة من أهل العلم، منهم النووي، وابن قدامة، والبغوي، وغيرهم[٣]، **وقد جاء هذا الإجماع مبنيًا على جملة من الأدلة الشرعية، ومنها:**

أولًا: من القرآن الكريم:

١- قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾ [النساء: ٣٤].

ولا شك أن تولي المرأة للإمامة العظمى يخالف مقتضى هذه القوامة، ويجعلها

(١) مقدمة ابن خلدون، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨هـ، (ص١٩٠).

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي الجويني، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، (ص١٥).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٤٤٠)، وبداية المجتهد (٢/ ٤٦٠)، والمجموع شرح المهذب (١٩/ ١٩٢)، والمغني (٩/ ٣٩)، وشرح السنة للبغوي (١٠/ ٧٧)، وفتح الباري (٨/ ١٢٨)، وسبل السلام (٤/ ١٢٣)، وغيرها.

في يد المرأة، «وهذه القوامة عامة تشمل ولاية الأمور العامة والشؤون السياسية، بما فيها الإمارة والوزارة والخلافة ونحوها، كما تشمل الأمور الأسرية، ورعاية أهل البيت»[(١)].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي رفعة ورياسة، وزيادة حق عليها، كما قال تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء: ٣٤]، ومنصب النبوة والقضاء والإمامة الصغرى والكبرى، وسائر الولايات بالرجال»[(٢)].

٣- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

ومعلوم أن تولي المرأة للإمامة العظمى يحتم عليها الخروج من بيتها للنظر في أحوال الرعية، وكذا الخروج للحج بالمسلمين، وللجهاد، ولغيرها من الأمور التي تستدعي خروجها.

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه آداب أمر الله تعالى بها نساء النبي ﷺ، ونساء الأمة تبع لهن في ذلك»[(٣)].

ثانيًا: من السنة النبوية:

١- حديث أبي بكرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل، بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: **«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»**[(٤)].

---

(١) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ محمد أنور، دار بلنسية للنشر، الرياض، ١٤٢٠هـ، (ص٨٥).

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (١/ ٢٨٥).

(٣) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٩٠).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٧٠٩٩).

قال ابن العربي معلقًا على هذا الحديث: «وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة، ولا خلاف فيه»[١].

٢- قوله عليه الصلاة والسلام: **«هلكت الرجال حين أطاعت النساء»**[٢].

ومعلوم أن الإمامة العظمى تلزم عموم الناس بالسمع والطاعة، فإذا كانت امرأة؛ أدى السمع لها والطاعة إلى الهلاك.

ثالثًا: الإجماع:

وقد تقدم نقل الإجماع عند جماهير أهل العلم على عدم جواز أن تتولى المرأة الإمامة العظمى، ومن ذلك:

قال ابن حزم: «وجميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة»[٣].

وقال البغوي: «اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إمامًا ولا قاضيًا»[٤].

وقال الشنقيطي: «ولا خلاف في ذلك بين العلماء»[٥].

رابعًا: من المعقول:

١- من المعلوم أن إمامة المسلمين تقتضي الدخول في المحافل الداخلية والدولية، ومخالطة الرجال من المواطنين والموظفين، وذلك محظور على النساء بكثير من النصوص الشرعية[٦].

٢- أن الإمامة والولاية تستدعي الإمامة في الصلاة، في الجمع والأعياد،

---

(١) أحكام القرآن (٣/ ٤٨٢).

(٢) رواه الحاكم وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه في الصحيحين، المستدرك، كتاب الأدب، (٤/ ٢٩١).

(٣) الفصل في الملل والنحل (٤/ ١٧٩).

(٤) شرح السنة (١٠/ ٧٧).

(٥) أضواء البيان (١/ ٥٥).

(٦) انظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله عمر الدميجي، (ص٢٤٤- ٢٤٥).

وهذا مما لا تصلح له النساء، ولا يجوز لها فعله باتفاق العلماء.

٣- أن المرأة معرضة للحمل والولادة والحيض والنفاس وغيرها من العوارض التي تتنافى وقدرتها على تولى الإمامة والولايات العامة.

٤- غلبة العاطفة على عقل المرأة، مما يؤثر سلبيًّا على عملها في الحكم والقيادة.

٥- أن التاريخ شاهد على ضآلة نسبة من تولين منصب رئاسة الدولة، مما يدل على أن الناس بتجربتهم يدركون أن قيادة الدولة لا يصلح لها إلا الرجال(١).

المسألة الثالثة: الخطوط العامة لموقف أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضية تولي المرأة ومشاركتها في الولايات العامة:

يكاد يتفق أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر على جواز أن تتولى المرأة الولايات العامة، بمختلف ألوانها وصورها، حتى ما يتعلق بالإمامة العظمى.

ويؤكد هؤلاء على جملة من المبررات التي يسوغون من خلالها جواز أن تتولى المرأة للولايات العامة.

وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي يضعها بعضهم؛ إلا أنه يمكن القول بأنها في نهاية الأمر لا تتعدى أن تكون استثناءات صورية.

بل إن هذه الاستثناءات المذكورة - عند التحقيق- ؛ تزول بمجموعة من التأويلات والمبررات التي يسوقونها لإسقاط هذا الاستثناء، ولعل ذلك يتضح لنا بشكل جلي عند ذكر شيء من أقوالهم.

وعند تتبع كتابات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر؛ نجد أن من أبرز محاور تبريراتهم وتأويلاتهم لإجازة ولاية المرأة للإمامة العظمى، ومشاركتها في الولايات العامة،

(١) انظر فيما تقدم: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد بن عبد الكريم العبد الكريم، (٢/ ٩٦٢- ٩٦٣).

الأمور التالية:

١- القول بعدم وجود الإمامة الشرعية في العصر الحاضر:

من تأويلاتهم لإجازة ولاية المرأة للولايات العامة ما ذهب إليه بعضهم من نفي أن تكون الإمامة بمعناها المعروف في التاريخ الإسلامي لها وجود في الواقع المعاصر، وبالتالي إسقاط النصوص الواردة في ذلك باعتبارها لا تتعلق بالقضية المعاصرة، وإنما تتعلق بقضية تاريخية لم تعد موجودة على أرض الواقع.

وعلى سبيل المثال فقد نفى د. محمد سليم العوا أن تكون الإمامة بمعناها المعروف في التاريخ الإسلامي لها وجود في الواقع المعاصر، وذكر أننا «خرجنا من إطار الإمامة التي عرفناها في تاريخنا إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن، ويجوز أن يتولاها أي إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص مواطن في الدولة؛ لأنه جزء من المؤسسة وليس هو المؤسسة كلها، وجزء من الحكومة وليس هو الحكومة كلها»[1].

٢- نفي وجود نصوص قطعية في المسألة:

حيث يزعم أصحاب الاتجاه العقلي بأنه لا يوجد نص قاطع في هذه المسألة، وذلك أن القرآن لم يتعرض لهذه القضية بنفي ولا إثبات، وأن الأحاديث الواردة فيها أحاديث ظنية الثبوت، فلا حجة فيها عندهم.

وهذا الأمر له متعلق بموقف الاتجاه العقلي المعاصر من حديث الآحاد، وعدم الاحتجاج به، باعتبار أنه ظني الثبوت.

يقول راشد الغنوشي: «ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات

---

(١) الجلسة الثالثة لمؤتمر الجمعية المصرية للثقافة والحوار الذي أقيم تحت عنوان «الشريعة والهوية والدستور»، في ١٣ مايو ٢٠٠٧م، بنقابة الصحفيين المصرية، نقلا عن موقع: إسلام أون لاين. نت، تحت عنوان: (العوا: للمرأة والمسيحي حق رئاسة الدولة)، وانظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد: (ص١٥٩).

العامة قضاء أو إمارة»(١).

ويقول أيضًا: «الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة»(٢).

وهذا إلغاء للحديث الوارد في المسألة، واعتبارها خلوًا من النصوص، وعدم اعتباره؛ لكونه حديث آحاد. وبعضهم يلغي الحديث الوارد في المسألة باعتباره إنما هو وصف لواقع كان موجودًا لا تأصيلًا لحكم شرعي.

يقول الشيخ محمد الغزالي: «وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سندًا ومتنًا، ولكن ما معناه؟ ثم ذكر قصة فارس وانهزامها أمام المسلمين، وختم ذلك قائلًا: في التعليق على هذا كله قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفًا للأوضاع كلها»(٣).

ويؤكد الشيخ الغزالي ذلك قائلًا في سياق هذه المسألة: «وهناك أمور لم يجئ في الدين أمر بها أو نهي عنها، فصارت من قبيل العفو الذي سكت الشارع عنه؛ ليتيح لنا حرية التصرف فيه سلبًا وإيجابًا»(٤).

وفي نفس السياق يقول فهمي هويدي: «ليس في آيات القرآن الكريم ما يمنع المرأة من أن تتولى أية وظيفة تكون صالحة، ومؤهلة للقيام بها، ومادام الأمر كذلك؛ فإن القاعدة الأصلية الحاكمة للعلاقة بين الجنسين تقرر المساواة بين الجنسين، إلا فيما دلت النصوص على تخصيصه. . . .

وإذا كانت النصوص الشرعية لا تضع حدًّا لمشاركة المرأة في الوظائف العامة؛ إلا أن اجتهادات الفقهاء تفاوتت في طبيعة الوظائف التي يمكن أن تتولاها، فلا مجال للوقوف أمام رأي الغلاة الذين لا يريدون للمرأة أي مشاركة في العمل

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (ص١٣٣).

(٢) الولايات العامة في الشريعة الإسلامية، (ص١٢٩).

(٣) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (ص٤٨- ٤٩).

(٤) انظر: نفس المصدر، (ص٤٨- ٤٩).

العام. . . لكن الآراء المعتبرة الآن تفتح الباب واسعًا لمشاركة المرأة، وتتجه الأغلبية إلى قصر وظيفة الإمامة العظمى على الرجال وحدهم»[١].

ويؤكد د. محمد عمارة على أن المسألة ليس فيها نصوص شرعية أصلًا، مؤكدًا على: «أن القرآن الكريم لم يعرض لهذه القضية، كما لم تعرض لها السنة النبوية؛ لأن القضية لم تكن مطروحة على الحياة الاجتماعية والواقع العملي لمجتمع صدر الإسلام، فليس لدينا فيها نصوص دينية أصلًا، ومن ثم فإنها من مواطن ومسائل الاجتهاد»[٢].

وبناءً على إسقاطهم للنص من هذه المسألة؛ أجازوا للمرأة الولايات العامة بمختلف أشكالها، والمشاركة السياسية على وجه العموم.

٣- معارضتهم النصوص الواردة في المسألة بنصوص شرعية عامة أخرى:

وذلك لإظهار نوع من التعارض في النصوص، وبالتالي إسقاطها من المسألة، وتقديم العقل والرأي فيها.

يقول محمد عمارة: «الإسلام قد سبق كل الشرائع الوضعية والحضارات الإنسانية عندما أعطى للمرأة ذمة مالية خاصة، وولاية وسلطانًا على أموالها. . . والولاية المالية والاقتصادية من أفعل الولايات.

والمسلمون مجمعون على أن للمرأة ولاية على نفسها، . . .، ولها ولاية ورعاية وسلطانًا في بيت زوجها، . . .

ما سبق وقدمناه من وقائع مجتمع النبوة والخلافة الراشدة لمشاركات النساء في العمل العام، بدءًا من الشورى في الأمور العامة، والمشاركة في تأسيس الدولة، وولاية الحسبة، والقتال في ميادين الوغى، والآيات القرآنية. . .

ويخلص قائلًا: نعتقد أن ما سبق وأوردناه حول هذه القضية - قضية ولاية المرأة

---

(١) انظر: الإسلام وحقوق المرأة، (ص٥- ٦).

(٢) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، (ص١٠٧).

ومشاركتها مع الرجل في ولايات العمل العام - كاف ووافٍ في الرد على الذين يمارون في ولاية المرأة للعمل العام»[١].

٤- التعلق بأهداب المصلحة العامة: والسعي لتحقيق المصالح الشرعية المعتبرة، ولو كان ذلك على حساب النص الشرعي.

على وجه العموم؛ يقول محمد عابد الجابري: «إن هذا المبدأ، مبدأ المصلحة، هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه»[٢].

وهذا مبدأ خطير كثيرًا ما يلجأ إليه أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر، وهو تقديم المصلحة المتوقعة على النص الشرعي، وتبرير ذلك بجملة من المبررات، ولو كانت هذه المصلحة فاسدة وملغاة في الشريعة.

ويقول أيضًا: «أما اليوم وقد تطورت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية تطورًا هائلًا جعل من الحياة المعاصرة واقعًا مختلفًا عن الحياة الماضية؛ فإن تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة التأصيل على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة»[٣].

وفي ذات السياق؛ يقول فهمي هويدي: «وما كان لتلك الاجتهادات أن تتعدد لولا أن الشارع لم يضع قيدًا على ما تتولاه المرأة من وظائف، وإنما وفر خصائص لكل من الرجل والمرأة، وترك الباب مفتوحًا بعد ذلك للأوعية التي تستثمر فيها تلك الوظائف، بما يحقق صالح الفرد والمجتمع»[٤].

٥- الاحتجاج بالواقع والحوادث المعاصرة: حيث يسوق بعض أصحاب هذا التيار في

---

(١) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة، (ص١٠١- ١٠٣).

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ص٤١).

(٣) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ص٥٢).

(٤) انظر: الإسلام وحقوق المرأة، (ص ٥- ٦).

التبرير لقولهم، بجواز مشاركة المرأة في الولايات العامة، جملة من المبررات، ومنها حوادث من الواقع تولت فيها المرأة في بعض بلاد الدول الكافرة!!، وأن في ذلك مراعاة لأحوال العصر، ومناسبة البيئة والزمن.

يعلق الشيخ محمد الغزالي على حديث: «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، والقصة التي ورد في سياقها الحديث قائلًا: «ولو أن الأمر في فارس شورى، وكانت تشبه «جولدا مائير» اليهودية التي حكمت إسرائيل، واستبقت دفة الشؤون العسكرية في أيدي قادتها لكان هناك تعليق آخر...

ثم ذكر قصة بلقيس وما جرى لها مع سليمان، وقال معلقًا: «هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟».

وقال: «إن إنجلترا بلغت عصرها الذهبي أيام الملكة (فيكتوريا)، وهي الآن بقيادة ملكة ورئيسة وزراء، وتعد في قمة الازدهار الاقتصادي والاستقرار السياسي، فأين الخيبة المتوقعة لمن اختار هؤلاء النسوة؟».

وقال أيضًا: «وقد تحدثت في مكان آخر عن الضربات القاصمة التي أصابت المسلمين في القارة الهندية على يدي (إنديرا غاندي)، وكيف شطرت الكيان الإسلامي شطرين، فحققت لقومها ما يصبون».

وختم حديثه هنا قائلًا: «ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور!!!»[(١)].

وهكذا - من خلال ما تقدم - يتضح لنا أن جملة أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر قد ذهبوا إلى القول بجواز أن تتولى المرأة لعموم الولايات، بما فيها الإمامة العظمى.

وهم بذلك يتوافقون مع أصحاب الاتجاه العلماني في القول بهذا الرأي. والله المستعان.

---

(١) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (ص٤٩- ٥١).

الخاتمة

الحمد لله على إحسانه، والشكر له على توفيقه وامتنانه، والصلاة والسلام على نبيه ومصطفاه، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

ففي نهاية هذا البحث يمكننا إجمال أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث فيما يلي:

أولًا: أهم النتائج:

١- أن مفهوم الدولة المدنية مفهوم شائك ومتلون، ويكتنفه الكثير من الغموض والضبابية، ومردّ ذلك إلى اختلاف معناه باختلاف البيئة والسياق الذي يستخدم فيه هذا المفهوم كالبيئة الشيوعية والليبرالية والعربية، والمراحل التاريخية والسياسية والعقدية التي تطور فيها ومعها هذا المفهوم.

وأن غالبية الباحثين العرب يتبنون مفهوم الدولة المدنية بأنه مجموعة التنظيمات غير الإرثية أو التقليدية وغير الحكومية التي تنشأ لخدمة المصالح والمبادئ المشتركة لأعضائها.

ويُخرجون من ذلك جميع المؤسسات التقليدية الإرثية، مثل: المؤسسات الدينية، كالمدارس، والمعاهد، والكليات، والمجالس القبلية والعشائرية، والجمعيات الخيرية التي تساعد الفقراء والمحتاجين، .. إلخ.

وقد اتفق على هذا كثير من الباحثين العرب اللادينيين في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٢م، والتي كانت بعنوان «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية».

والخلاصة في رؤية هؤلاء في تعريفهم للمجتمع المدني أنهم ركّزوا على الجانب الإجرائي الوظيفي، وأغفلوا القيم والمبادئ التي ينطلق منها المجتمع المدني.

٢- الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر هو اتجاه فكري يحاول التوفيق بين العلمانية والإسلام، وهو مرحلة من مراحل إشكالية التوفيق بين العقل والنقل المعروفة تاريخيًّا.

وهو ذلك الاتجاه الذي أعطى العقل اعتبارًا فوق نصوص الوحي، ويدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث والاكتشافات العلمية الحديثة، وأصحاب هذا الاتجاه هم ممن يصح انتسابهم إلى الإسلام، ولا يظهر منهم العداء له في الجملة.

وهذا التيار يقوم على الجمع بين أساسين: **أحدهما:** التمسك بالأصول العامة للإسلام، وفق انتقائية معينة. **والثاني:** هو الانفتاح على التيارات الفكرية الغربية في تطورها العام.

٣- من أبرز سمات الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر: الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والدعوة المستمرة للاجتهاد، والذم الشديد للتقليد والمقلدين، والنزعة الدفاعية الظاهرة عند أصحاب هذا الاتجاه، وتضييق نطاق الاحتجاج بالنصوص الشرعية، والواقعية المفرطة، والنزعة التوفيقية، والموقف السلبي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف، وضعف الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية، ووجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات، وغلبة مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية، والجهل بالعقيدة الإسلامية، والأحكام الشرعية.

وهذه الملامح والسمات موجودة على وجه العموم عند أكثر رموز هذا التيار، وإن كان بعضهم سالمًا من بعضها؛ لكن الكلام هنا على عموم أصحاب هذا التيار والمنتسبين إليه.

٤- الاتجاه العلماني هو ذلك الاتجاه الذي يتبنى القيم والمفاهيم العلمانية، كلية أو جزئية، وهو الاتجاه الذي يقوم على النظرة العلمانية للحياة، ويقيم عليها موقفه وأحكامه وتعاملاته وسائر شؤونه.

٥- من أهم مضامين هذه العلمانية: الدعوة إلى حرية الفكر والتدين المطلقة، حرية المرأة ومساواتها مع الرجل، والمطالبة بالإصلاح الديني، وإخضاع المقدس والتراث للنقد، وفصل الدين عن الدولة، وينادي هؤلاء بالتعددية السياسية، وتطبيق الديمقراطية، ومن ذلك المناداة بإقامة المجتمع المدني، والتأكيد على العلمانية، وفصل الدين عن الدولة، وغيرها من المطالب المستقاة من الليبرالية الغربية.

٦- إن نظرية «الحق الإلهي والعقد الاجتماعي» من أهم النظريات التي قامت عليها الفلسفة العامة للدولة المدنية والمجتمع المدني الحديث، والتي شكلت المرتكزات الأساسية التي قامت عليها الحياة السياسية المعاصرة في العالم الغربي، واستمدت منها رؤاها.

وهذه النظرية نشأت نتيجة لعوامل عديدة، ومن أهمها: طبيعة الديانة المسيحية، والنظرة الميكافيلية، وحركة الإصلاح الديني البروتستنتي، ونظرية بودان في السياسة، وتطورات عصر النهضة الأوربية، وأفكار هوبز ولوك وروسو عن العقد الاجتماعي، والطبقة البرجوازية في أوربا، واليهود، والثورة الفرنسية.

فهذه هي أبرز العوامل التي أدت لظهور نظرية العقد الاجتماعي في أوربا، والعالم الغربي عمومًا.

٧- وعلى الرغم من أن فكرة المجتمع المدني فكرة غربية المنشأ والأسباب، بدأت وترعرعت في تلك البيئة، وأخذت أبعادها الفكرية والاجتماعية والسياسية من واقعها الذي نشأت فيه، وأن تلك الأسباب والمبررات التي أدت لنشأتها هناك غير موجودة في العالم الإسلامي؛ إلا أنها قد انتقلت وللأسف الشديد لعوامل عديدة، وأسباب كثيرة.

٨- انتقلت فكرة المجتمع المدني من العالم الغربي إلى العالم الإسلامي لأسباب عديدة، ومن أهمها:

أ- الاحتكاك المباشر والمكثف لكثير من المثقفين العرب الذين عاشوا فترات متفاوتة من حياتهم في تلك البيئات الغربية، مع ضعف تصوراتهم الشرعية، وانبهارهم بثورة التقنية الغربية التي بدأت طلائعها في تلك الفترة.

ب- انبهار كثير من الساسة في العالم العربي بأنظمة الحكم الغربية، وافتتانهم بفتنة الديمقراطية، والتي هي أحد أهم دعائم الدولة المدنية.

ج- استخدام المفهوم الجديد لمواجهة الخطاب الإسلامي المتنامي، والذي صار يهيمن على كثير من الساحات الفكرية والثقافية في المجتمعات الإسلامية والعربية، مع انحسار في الخطابات الأخرى، العروبية واليسارية والليبرالية وغيرها.

د- الافتتان بالموضات الفكرية، والتباهي بالسبق إليها، ومحاولة الصعود الثقافي والفكري، وتلميع الذات من خلالها.

فلهذه الأسباب وغيرها تم نقل مفاهيم الدولة المدنية إلى العالم الإسلامي.

٩- يمكننا فهم المجتمع المدني، ومعرفة حقيقته من خلال معرفة أبرز المكونات والخصائص العامة التي يقوم عليها، والتي من أهمها: أن المجتمع المدني هو الذي يضع قوانينه وتشريعاته بنفسه، وأن تكون المنظمات المدنية فيه قائمة على التنظيم والعمل المؤسسي، وبفعل تطوعي حر، وأن تتاح في كل مجالاته التعددية والتنوع، وله خاصية الاستقلالية عن الدولة، شريطة العمل داخل إطار المجتمع السياسي والقانوني والأخلاقي، وأن لا يكون هدفه السعي لتحقيق الربح، وأن تكون أنشطته قابلة للامتداد والتوسع، وأن يقوم أخيرًا على قيم الحضارة الغربية، كالحرية والديمقراطية وغيرها.

فهذه هي المكونات والخصائص العامة التي يقوم عليها المجتمع المدني.

١٠- إقامة الدولة مطلب شرعي، ومصلحة شرعية معتبرة، والمتتبع لمواقف أهل الإسلام، على اختلاف طوائفهم، يجد أن مواقفهم تتجه عمليًّا إلى وجوب

إقامة الدولة، وإن لم يتوافر التنصيص على ذلك.

ومردُّ ذلك لأن الكثير من الواجبات والمصالح الشرعية لا تتحقق إلا ببيئة مناسبة، تتوفر هذه البيئة في كثير من جوانبها بشكل الدولة المعاصر، والتي تقارب ما كان عليه النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون في كثير من جوانبها، وإن كان ثمة تحفظ على جوانب في مكونات هذه الدولة الحديثة، كالمرجعية ونحوها.

١١- وقد دلت أمور كثيرة على اعتبار إقامة الدولة في الإسلام، وأنها مطلب شرعي، ومن ذلك: نصوص القرآن الكريم التي تتحدث عن أحكام طاعة ولي الأمر، وإقامة الجهاد تحت راية الأمير، وغيرها، وكذلك نصوص السنة من الأحاديث التي تتضمن وجوب إقامة الحكم، وفعل الرسول ﷺ حيث أقام الدولة في المدينة، وإجماع أعلام الأمة الذين تتابعوا على إقامة الدول بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، وتوقف عموم المصالح الدينية العامة، والمقاصد الشرعية على قيام دولة ترعاها، وأقوال الصحابة الكرام، ومقتضى العقل الصحيح، ودفع المفاسد وأضرار الفوضى لو ترك الناس بدون دولة تقوم على شؤونهم.

فهذه الأمور وغيرها تدل على أن إقامة الدولة في الإسلام مطلب شرعي معتبر، وإن لم تكن أصلًا من أصول الدين.

١٢- وهذه الدولة التي هي مطلب شرعي معتبر؛ لها وظائف مهمة في المجتمع الإسلامي، ومن وظائفها: حفظ الدين، والدعوة إلى الإسلام ونشره بكل الوسائل الممكنة، وصيانة الدين وتنقيته من الشوائب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، وحماية البيضة، وتحصين الثغور، وحمل الناس على الدين بالترغيب والترهيب، وإقامة الشريعة في حياة الناس، وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وإقامة العدل ورفع الظلم، وجمع الكلمة وعدم التفرقة، وأخيرًا القيام بعمارة الأرض.

فهذه أبرز وظائف الدولة المسلمة، ومتى قامت بهذه الوظائف؛ حازت أسباب الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة.

ويمكن إيجاز الوظيفة الأساسية للدولة الإسلامية بكلمتين؛ هما إقامة الدين وسياسة الدنيا.

١٣- ومما يتعلق بقيام الدولة المسلمة؛ الحديث عن الحقوق والواجبات لرأس هذه الدولة، وهو (الإمام) أو (الخليفة).

فهذه الولاية من أعظم وأكبر الولايات الدنيوية، ولصاحبها جملة من الحقوق والتي منها: حق الطاعة، والنصرة والتقدير، والمناصحة وقت الحاجة، وله حق المال الذي يعينه على هذه الولاية، وأن يظل في الحكم مدة صلاحيته للإمامة، وتقديم كافة المساعدات المادية والمعنوية التي تعينه على القيام بهذا الواجب الشرعي.

فهذه أبرز الحقوق التي كفلها الإسلام للإمام أو الخليفة، والتي متى تحققت - بإذن الله تعالى - كانت عونًا له على القيام بأعباء الخلافة على الوجه المقصود.

كما أن مقام الخلافة، وتقلد زمامها، يوجب عليه أمورًا عدّة، ومنها: حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام الشرعية، وحماية البيضة والذب عن الحريم، وإقامة الحدود لصيانة محارم الله، وتحصين الثغور، وجهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، وجباية الفيء والصدقات، وتقدير العطايا، واستكفاء الأمناء، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور.

فهذه هي الواجبات والمسؤوليات المنوطة بالإمام، والتي يجب عليه القيام بها.

١٤- من لوازم الدولة المسلمة أن تكون قائمة على الشورى بين المسلمين، وهي عرض ما أشكل من الأمر على أهل الرأي فيه، للوصول إلى أحسن الوجوه وأقربها إلى الصواب.

وقد جاء الأمر بالشورى والحث عليها في القرآن الكريم، والسنة النبوية القولية، وتطبيقها في السنة الفعلية، وكانت ديدنًا ومنهجًا للخلفاء الراشدين وأعلام الأمة على مدى تاريخ الأمة في قرونها المفضلة.

١٥- الديمقراطية المعاصرة توافق الشورى في جوانب محددة، ولكنها تخالفها في جوانب أخرى جوهرية ومنهجية.

فالشورى والديمقراطية تتفقان في المطالبة بجملة من الأمور المتعلقة بقضايا الحياة العامة، كالمساواة، وحرية الفكر، والعقيدة، والعدالة الاجتماعية، على تفاوت بينهما في طبيعة هذه الأمور وحقيقتها ومضامينها.

كما أنهما تتفقان في أن الأمة أو الشعب هو الذي يختار ممثليه أو حكامه، وإن كانت الطرائق في ذلك مختلفة. وكلاهما تسعيان إلى تحقيق الصالح العام للأمة والناس. وفيهما أيضًا اعتبار حكم الأغلبية مؤثر في اتخاذ القرار، وبينهما تشابه في جملة من الأشكال والصور؛ في العضوية، والشروط اللازم توفرها للعضو. فهذه هي أبرز أوجه التشابه بينهما.

وأما أوجه الاختلاف والافتراق بين الشورى والديمقراطية فهي عديدة، ومنها: أن الديمقراطية صناعة بشرية، وأما الشورى فهي فريضة ربانية إلهية، وأن الديمقراطية تتم في سياق علماني (لا ديني)، وأما الشورى فتتم ممارستها على أنها جزء من الإسلام وشريعته، ومن الفروق أن السيادة في الديمقراطية للشعب (الإنسان)، وله السلطة المطلقة، أما في الإسلام، فالشعب سلطته محدودة بإطار الشرع، والسيادة لله تعالى، وهو المشرع الأعلى في الدولة، إلى غير ذلك من الفروق التي تقدم ذكرها.

فالشورى والديمقراطية وإن اتفقتا في بعض جوانبهما إلا أنهما تختلفان في أمور جوهرية عديدة.

١٦- في شأن الديمقراطية لابد من التأكيد على أمرين أساسيين، وهما:

أ- ضرورة التفريق بين كون الديمقراطية أسلوبًا وطريقة، وبين كونها غاية ومنهجًا في الحكم دون شريعة الله.

ب- يغلب على الذين ينادون بالديمقراطية، وهو مما يُعتذر لهم به؛ أن الكثير

منهم عاش وعانى من ألوان الاستبداد والظلم في مجتمعات غابت عنها مفاهيم الإسلام الأصيلة من العدل واحترام الكرامة والحقوق الشرعية، فيغلب على ظنهم أن في الديمقراطية بديلًا لما فقدوه، وعوضًا عما حرموا عنه.

١٧- بناء على الأصل الشرعي الذي يقتضي الحكم على الأشياء بموجب ما غلب عليها من المصالح أو المفاسد؛ فلا بد من اصطحاب هذا الأصل في النظر إلى مؤسسات المجتمع المدني، وحكم المشاركة فيها.

ومن المصالح المتوقعة التي يشملها المجتمع المدني: مراقبة عمل الدولة وأجهزتها التنفيذية، وقيام المنظمات الخدمية والجمعيات الأهلية المساندة، والتحرر من الظلم والاستبداد السياسي، والحث والتشجيع على الأعمال التطوعية الحرة، وعدم السعي لتحقيق الربح الشخصي والفردي.

وفي المقابل فمن المفاسد التي يتضمنها هذا المصطلح: نشأته الغربية وارتباطه بالبيئة النصرانية، وارتباط هذا المفهوم بقضية العلمانية وكونها لازمة له، ومنازعة الله تعالى في أحقية التشريع، ولزوم الديمقراطية لقيام المجتمع المدني بما فيها من مفاسد، والمناداة بالحريات المطلقة على مختلف الأصعدة والمجالات، والدعوة إلى التعددية العقائدية، والتعددية الفكرية، والتعددية السياسية، والتعددية الثقافية، وتعدد الأحزاب، وغيرها من التعدديات الفاسدة. ومن الأمور التي تشتمل على جملة من المفاسد الشرعية والتي يتم طرحها تحت أجندة المجتمع المدني قضايا تحرير المرأة والمساواة بين الجنسين، وكذلك إقرار الجمعيات والمنظمات المنحرفة كجمعيات تحرير المرأة، وجمعيات الفكر المنحرف، والمنظمات النسوية الفاسدة، وجمعيات الفرق المنحرفة، وغيرها.

وكذلك من المفاسد قيام المجتمع المدني على مبدأ نسبية الحقيقة، وهي إحدى ركائز الثقافة الغربية، وتؤدي إلى نسف الحقائق الثابتة من العقائد والقيم والمفاهيم وغيرها؛ لأنه لا مرجعية للحكم والتقييم، بل هو مختلف بحسب الظروف والمواقف.

ومن المفاسد ما تثيره جمعيات حقوق الإنسان من اعتراضات على الحدود الشرعية، بحجة تنافيها مع حقوق الإنسان، إلى غير ذلك من المفاسد.

١٨- في الحكم بجواز أو منع المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني؛ لا بد من استصحاب الأمور التالية:

أ- التأكيد على غربية هذا المصطلح لفظًا ومعنى، وأنه نشأ في السياق التاريخي والاجتماعي الغربي.

ب- ضرورة تحرير الأمة لمصطلحاتها، وإحياء قيمها، والاعتزاز بهويتها.

ج- أهمية العمل على إيجاد البدائل الشرعية في هذا الباب، وغيره من الأبواب.

د- الحديث عن المجتمع المدني ومؤسساته يجب أن يكون حديثًا مفصلًا، وذلك لأن مؤسسات المجتمع المدني هي جملة متفرقة من المعاني والأفكار، بعضها يناقض الإسلام كليًّا، وبعضها تؤيده الأصول الشرعية، وبعضها محل نظر.

وعليه؛ فلا بد من النظر في كل قضية من قضايا المجتمع المدني بخصوصها.

١٩- لدينا ثلاثة آراء في حكم المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني:

أحدها: القبول المطلق بمصطلح الدولة المدنية ومضامينه، والمناداة بمؤسسات المجتمع المدني على إطلاقها.

الثاني: الرفض المطلق لمصطلح الدولة المدنية ومضامينه، وتحريم المشاركة مطلقًا في مؤسسات المجتمع المدني.

الثالث: التحفظ على أصل الفكرة والمصطلح، والقول بجواز أو ضرورة المشاركة في مؤسسات المجتمع المدني، باعتبارها مصلحة راجحة، مع ضرورة الأخذ بالضوابط الشرعية لجواز المشاركة.

وهذا في نظر الباحث أعدل الأقوال وأوسطها، وهو الأقرب إلى دلالات

النصوص الشرعية، وسيرة النبي ﷺ، وروح الشريعة ومقاصدها.

٢٠- من الضوابط التي لا بد من الأخذ بها بالإضافة إلى ما تقدم:

أ- أن لا يكون قيام هذه المؤسسات على أصل باطل، وأساس فاسد، كجمعيات تقارب الأديان، والجمعيات النسوية، وجمعيات الشذوذ والفساد الأخلاقي، وأمثالها.

ج- أن لا تكون هذه المؤسسات المدنية تتبنى محرمًا شرعيًا ظاهرًا يعارض نصًا أو أصلًا شرعيًا.

د- أن لا تقتضي هذه المشاركة دعمًا مباشرًا، وإقرارًا واضحًا لحكومات كفرية تحارب الإسلام وشعائره، فتستمد هذه الحكومات شرعيتها من مثل هذه المشاركة.

٢١- الدولة في الإسلام ليست دولة (دينية) أو دولة (ثيوقراطية) حسب المفاهيم الغربية الليبرالية العلمانية، وهي كذلك ليست دولة علمانية بأي مفهوم من مفاهيم العلمانية، ولا هي دولة مدنية.

إنها باختصار الدولة الإسلامية، التي تنطلق من الإسلام في القيم والمفاهيم، وتتخذ من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ منهجًا ومرجعية في كل الأمور، وتستفيد من التجربة السياسية لعهد الخلفاء الراشدين، وتأخذ بمستجدات العصر في آليات شؤون الحكم والسياسة، وهي في سبيل ذلك لها شخصيتها المستقلة، وكيانها المتميز.

٢٢- يقسّم أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدول إلى ثلاثة أنماط:

أ- **الدولة الدينية:** وهي التي تقيم أنظمتها على أساس الشرع الديني.

ب- **الدولة الملحدة:** وهي التي تحارب الدين.

ج- **الدولة العلمانية:** وهي التي تقف موقفًا محايدًا تجاه الدين، لا تحاربه ولا

تتبناه، وتترك للمواطنين حرية المعتقد الديني، وهي عند أكثرهم (الدولة المدنية).

٢٣- يحارب أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر إقامة دولة الإسلام من خلال التحذير من ما يسمى بـ (الدولة الدينية)، ويصفونها بالاضطهاد والقمعية.

ويقدمون مفهوم هذه الدولة الدينية من خلال ربطه بالدولة الدينية التي عرفتها أوربا في (القرون الوسطى)، وهي التي تحكم باسم الله ونيابة عنه.

٢٤- من علامات الدولة الدينية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر: أنها تجمع بين السلطتين الدينية والزمنية أو السياسية، مما يؤدي إلى أن يكون الدين هو المحدد الرئيسي لدور الدولة، ومن علاماتها أنها لا تحتمل الجمع بين علمانيين ودينيين كاملي الحقوق ومتساويين فيها، ومن علاماتها أيضًا أنها تمنع النساء فيها أن يتساوين حقوقيًّا بشكل مطلق مع الرجال فيها، وهي كذلك لا تقبل أن يكون الشعب فيها هو مصدر التشريع.

٢٥- من أهم علامات الدولة المدنية عند أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر: أنها تقوم على أساس المواطنة فقط، وهي تساوي بين الناس (المواطنين) مهما اختلفت أديانهم أو معتقداتهم.

٢٦- يتخذ أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر موقفًا متشددًا من الدولة الدينية، ويرفضون القبول بها لعدّة أسباب يثيرونها، ومنها:

أ- عدم الاتفاق على المبادئ التي يجب الرجوع إليها في هذه الدولة (بحسبهم).

ب- التساؤل التعجيزي عن نماذج ناجحة سبق تطبيقها على أرض الواقع.

ج- تشكيكهم في نجاح الدولة الإسلامية في عهود الخلفاء الراشدين.

د- التساؤل (غير البرئ) عن الموقف من الأقليات الدينية في هذه الدولة الدينية.

هـ- التساؤل عن قيام الدولة في ظل تعدد الفرق والمذاهب الإسلامية (المتباينة).

و- الدولة الدينية تولد الاستبداد السياسي؛ لأنها تجعل الحاكم يحكم باسم الله.

ز- الدولة الدينية ذات طابع كلياني، وهو السيطرة باسم الدين؛ معللين لأنها يتحتم فيها الرجوع إلى النصوص المقدسة بوصفها مرجعًا نهائيًّا.

ح- أنها تستمد شرعيتها ومؤسساتها من الدين، وهذا يعني عندهم أن السلطة الزمنية المعاصرة تكون فاقدة للشرعية؛ لأن السلطة صارت للدين وليست للدولة.

ط- إشكالية المرجعية سبب لرفض الدولة الدينية عندهم، فيرفضون المرجعية للدين، ويزعم هؤلاء أنهم يتخذون من «الأخلاق» أساسًا للإلزام السياسي.

ي- يرفض هؤلاء الدولة الدينية؛ لأن المعارضة فيها مروق من الدين، وهذا يفقدها صفتها المدنية، والتي تكون السياسة فيها قائمة على الآراء المختلفة.

ك- من أسباب رفض الاتجاه العلماني المعاصر للدولة الدينية: وصفهم للدستور الذي تقوم عليه الدولة الدينية بأنه (غير ديمقراطي) في محتواه وطريقة إعداده وتعديله.

لهذه الأسباب ولغيرها يرفض أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر الدولة الدينية.

٢٧- يتخذ التيار العلماني المعاصر موقفه من الدين داخل إطار الدولة المدنية اتجاهين متباينين: **أحدهما:** التيار العلماني اللاديني المحارب للدين (العلمانية المتطرفة)، والذي لا يقبله في أي مجال أو دائرة، ويقف موقفًا معاديًا من كل ما له صلة بهذا الدين، وهذا حال أغلب رموز العلمانية في المجتمعات الإسلامية، ومن مبرراتهم لذلك: أن الدين يتعارض مع توجهات المجتمعات المدنية، وأنه يعوق نمو المؤسسات ذات التوجهات الدنيوية، وأن المجتمعات الإسلامية مجتمعات

«سلطوية»، لا يمكن فصل الدين فيها عن الدولة بشكل حاسم، مما يعوق قيام المجتمع المدني الذي يتطلب بيئة علمانية صِرفة.

والثاني: هو التيار العلماني، المهادن للدين (العلمانية المعتدلة): الذي لا يعاديه، ولكنه لا يقبله أساسًا للحياة بكل مجالاتها ونواحيها، بل يقبله في دائرة ضيقة محصورة بمقدار المصلحة والمنفعة التي يحققها هذا الدين.

٢٨- عند جميع أطياف العلمانية؛ لكي يتم قبول الدين كأحد مكونات المجتمع المدني؛ فلا بد أن يتم التخفيف من تركيز هذا الدين، وإضفاء جرعة من التسامح عليه، وذلك بالتخلي عن «الاحتكار الديني»، و«الحقيقة المطلقة»، والاعتراف بحرية الضمير والتدين، ونزع التقديس عن نصوص الوحي، وقيام العلاقة على أساس المواطنة وحدها، وغير ذلك من ألوان التمييع والتشويه والقصقصة لهذا الدين، لكي يتناسب هذا الدين مع المقاييس الغربية للدولة المدنية.

٢٩- تنشط في الغرب تيارات علمانية جديدة تنظر إلى الدين نظرة مصلحية خالصة، وترحب به باعتباره يحقق مقدارًا مطلوبًا من المصلحة والمنفعة، وهو الأمر الذي يفسر لنا ظهور بعض بوادر التدين عند بعض الساسة والعسكر الغربيين في مناسبات عدّة.

ويعتقد هؤلاء بأن الدين يمكن أن يكون مكونًا مناسبًا في المجتمع المدني؛ لأن ذلك من شأنه أن يساعد على كسر الاحتكار الفئوي للسلطة، وتخفيف حدّة الحكم العسكري في بعض المجتمعات، وإثارة العاطفة الدينية لخدمة أهداف دنيوية، كما يحصل عند الجنود المقاتلين في بقاع مختلفة، مما يعني أن هذا الدين المخفف «البراجماتي» يحقق لهم منفعة، ولا يتعارض مع مبادئ المدنية المعاصرة.

٣٠- يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر على أن المجتمع المدني هو أحد أركان الديمقراطية، ويلعب دورًا هامًّا في بنائها ودعم تطورها، وأن المجتمعات الديمقراطية هي البيئة الوحيدة المناسبة لنمو وازدهار المجتمعات المدنية.

وقد بدأت العلاقة بينهما من النشأة المشتركة، ثم اتفاقهما في الكثير من المضامين والمكونات، كالمطالبة بالحريات، وحقوق الأقليات، والقبول بالتعددية، وسيادة القانون، وغيرها.

٣١- يؤكد أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر على أن الارتباط بين العلمانية والدولة المدنية كان ارتباطًا من البداية والنشأة نتيجة لإلغاء الحق الإلهي، وإحلال العقد الاجتماعي بديلًا عنه. ويرى هؤلاء بأن معيار التكامل في المجتمع المدني مرتبط إلى حد كبير بمدى علمانية هذا المجتمع.

٣٢- وكما أن العلمانية تقوم على الفصل بين الدين والدولة؛ فلا بد أن يقوم المجتمع المدني عندهم على ذات المنوال، ليصير مجتمعًا علمانيًّا صِرفًا، وحيث أن هذا الأمر ليس مقبولًا لدى فئات كثيرة من المسلمين؛ يستخدم الكثير من أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر مفهوم (المدني) في مقابل (الديني)، للابتعاد عن مصطلح (العلماني) الذي يلقى حساسية كبيرة لدى الشرائح المسلمة.

٣٣- يتفق أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مع أصحاب الاتجاه العلماني المعاصر في المناداة والمطالبة بالدولة المدنية من حيث العموم، وإن اختلفوا في تفاصيل هذه الدولة المدنية وطبيعة مكوناتها.

٣٤- يحاول أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر تأصيل مبدأ الدولة المدنية، وأنها مطلب شرعي، مستدلين لذلك بعدّة أدلة، منها وثيقة المدينة، وحديث تلقيح النخل، ومجموعة من التعليلات العقلية والتاريخية.

٣٥- تمت مناقشة أدلة أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وتبين أن تلك الأدلة يتطرق إليها الخلل من جانبين: **أحدهما**: من جهة الثبوت، كوثيقة المدينة. **والآخر**: من جهة الدلالة، وغالب أدلتهم تسقط من هذا الجانب، حيث يسوقون الأدلة محاولين تنزيلها على غير وجهها، كما تقدمت مناقشته.

٣٦- يُلاحظ على طريقة أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في

الاستدلال بأن الكثير منهم أصلًا قد قرر مقرراته ابتداءً ثم يذهب يبحث عما يسندها، إما لضعفهم في هذه الجوانب، أو لعدم احتفاء الكثير منهم بالنصوص الشرعية، سيما السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

والواقع أن الكثير من أصحاب هذا التيار لا يقيمون لهذه القضية (الاستدلال لمفهوم الدولة المدنية) كثير اهتمام، ولا يكاد الباحث يجد في كتبهم ونقاشهم حول قضايا الدولة المدنية تلك النزعة الاستدلالية بالنصوص الشرعية.

إن الكثير من هؤلاء يستندون على عقولهم وحسب، ثم يحاولون صبغ آرائهم بشيء من النصوص، فهم يتعاملون مع النص هنا لتأييد رأيهم، ومحاولة اقتياد النص لرأيهم، وليس لانقياد آرائهم للنص الشرعي.

٣٧- العناية بالنظر والاستدلال العقلي، والتركيز في مناقشة القضايا على منطق العقل المجرد، والنظر الواقعي فحسب؛ هي من نقاط الالتقاء والتشابه بين أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني، وقضية الدولة المدنية هي أحد الأمثلة الجلية على ذلك.

وهذه النتيجة أمر طبيعي؛ فمن ترك النص الشرعي، واعتمد على العقل، سيلتقي مع كل من يسلك ذات المسلك، حتى وإن اختلفت الدوافع والبيئات.

٣٨- ينادي الكثير (إن لم يكن كل) أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بالديمقراطية، ويرون فيها الخلاص من الاستبداد والفساد السياسي، ويربطون بينها وبين الشورى في الإسلام، معتقدين أنهما بمعنى واحد، وإن اختلف موقفهم التفصيلي منها؛ فيراها بعضهم (وسيلة)، وآخرون يرونها (من المعلوم بالضرورة)، وبعضهم يرى (جوهرها مقبولًا في الإسلام)، ومنهم من يقول (لا بأس بها)، وأكثرهم على أن (جوهرها من صميم الإسلام).

وهذا التفاوت في الموقف منها يدل على تفاوتهم في فهمها، وعدم تحريرهم لحقيقة هذا المصطلح بشكل علمي صحيح.

٣٩- واستنادًا إلى موقفهم من الديمقراطية، وأنها من أساسيات المجتمع المدني؛ يدعو الكثير من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى ما يسمى بمدنية السلطة، بمفهومها العام والشامل عند أصحابها، وما يتضمنه ذلك من الأخذ بالديمقراطية.

فالدعوة إلى الدولة المدنية عند أصحاب الاتجاه الإسلامي العقلي المعاصر متضمنة للدعوة إلى الديمقراطية.

٤٠- يؤيد أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر تأسيس الأحزاب السياسية نظريًّا وواقعيًّا.

أما على المستوى الواقعي الفعلي، فعلى سبيل المثال؛ الشيخ راشد الغنوشي هو رئيس حزب النهضة التونسي، والشيخ حسن الترابي هو رئيس حزب المؤتمر الشعبي، وهذا حزب الوسط الجديد له علاقات متميزة مع كثير من شخصيات هذا التيار في مصر، والكثير من هؤلاء منخرطون أو على علاقة بالأحزاب السياسية.

وأما على المستوى النظري؛ فأقوالهم وكتاباتهم كثيرة وعديدة، وتدور المبررات التي يسوقونها لذلك على الأمور التالية:

أ- أنه لا يوجد نص شرعي يمنع من تأسيس الأحزاب السياسية.

ب- الأحزاب واجب شرعي، لتحقيق المحاسبة، فهي مما لا يتم الواجب إلا به.

ج- الأحزاب وسيلة لازمة لمقاومة الطغيان، فلا يمكن الاحتساب، والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف؛ إلا من خلال هذه الأحزاب.

د- تعدد هذه الأحزاب نظير تعدد المدارس والمذاهب الفقهية.

هـ- تكوين الأحزاب السياسية داخلة في أمر الله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ [آل عمران: ١٠٤] .

و- أن الواقع الاجتماعي الجديد يحتم إتاحة الفرصة لمثل هذه الأحزاب.

ز- لا سبيل لأن يعرض المسلم مشروعه السياسي بغير هذه الصيغة الحزبية.

ح- الاشتغال بالسياسة والأحزاب جزء من الالتزام السياسي عند المسلمين.

ط- البديل الصحيح لحكم استبدادي انفرادي هو قيام الحزب السياسي.

ي- أن البدايات الأولى للدولة الإسلامية، في عهد النبي ﷺ، شهدت تأسيس ما يشبه الأحزاب السياسية المعاصرة.

٤١- يذهب أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى مشروعية تعدد الأحزاب السياسية في الدولة المسلمة، وتختلف عباراتهم بين القول بجواز أو وجوب أو ضرورة تعدد الأحزاب، غير مفرقين بين نوعية وتوجهات تلك الأحزاب السياسية، معتبرين أن الحكم والفيصل في قبول أو ردّ هذه الأحزاب إنما هو الوعي الجماهيري، واختيار القاعدة الشعبية، وليس أي شيء آخر.

ويبررون قولهم بمشروعية هذا التعدد الحزبي بعدة أمور، منها: أنها تعبير مباشر عن الرأي العام، وتحقق الاحتساب على الحكومات، وهي تحقيق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل مؤسسي، وأنه لا يوجد مانع شرعي من ذلك، والأصل في هذا هو الإباحة، وله شواهد تاريخية إسلامية كاجتماع الصحابة وانقسامهم في السقيفة، وانشقاق بعض المسلمين في حادثة الردة، وهو نظير تعدد المذاهب الفقهية، وهذه التعددية تولد تحديًا لتجديد الفكر الإسلامي، وتحقيق العدل والحرية، وهو صمام أمان في وجه الاستبداد.

٤٢- أما مسألة تشكيل وتعدد الأحزاب السياسية للمسلمين في دولة غير مسلمة؛ فإن أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر قد تذبذبت مقولاتهم بوضع الشروط والضوابط عند بعضهم؛ لكن المحصلة النهائية هي قولهم بجواز ومشروعية ذلك.

وقد عقدت ندوة في فرنسا، وحضرها عدد من أصحاب هذا التيار، وناقشوا

عدّة قضايا، مثل الإقامة في ديار الغرب، والحصول على جنسيتها، وتشكيل الأحزاب والانضمام إليها؛ وكان رأي الأغلبية إجازة ذلك بشروطه.

ولهم جملة من الشواهد والتعليلات على ما ذكروه، ومن ذلك:

أ- الاستدلال بتحقيق المصالح، ودرء المفاسد، من خلال هذه المشاركة.

ب- ما جاء عن يوسف عليه السلام، حيث شارك وزيرًا في حكومة كافرة.

ج- قصة النجاشي، حيث أنه بعد إسلامه بقي مَلِكًا على قومه، على الرغم من بقائهم على الكفر، فصار رئيسًا وزعيمًا لتلك الدولة الكافرة.

د- الاستئناس بمجموعة من القواعد الفقهية، مثل: (ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين)، و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، (الأمور بمقاصدها)، (سد الذرائع)، (الضرورات تبيح المحظورات)، (المصالح المرسلة)، وغيرها.

هـ- التدرج في التشريع: بحيث تكون المشاركة في الأحزاب والحكومات فرصة وخطوة أولى للوصول إلى الحكومة والدولة الإسلامية المنشودة.

٤٣- لا يمانع أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من مشاركة المرأة في عموم العمل السياسي، بما في ذلك المجالس النيابية، معتبرين أن الأصل العام هو أن المرأة كالرجل إلا ما جاء به الاستثناء، وليس هنا أي استثناء (إلا في الولاية العظمى عند بعضهم).

ويرى هؤلاء جواز أن ترشح المرأة نفسها لمجلس الشورى أو النواب إذا كانت أهلًا لذلك، وأن منعها من ذلك تشدد وتنطع في الدين.

وقد وضع بعض أصحاب هذا الاتجاه ضوابط وشروطًا لمشاركة المرأة في هذه المجالس، ومنها: الزي الشرعي، وغضّ البصر، والتمييز عن الرجال وعدم مزاحمتهم، واجتناب الخلوة، وجدية مجال اللقاء، ووجوب إذن الزوج للدخول إن كان مقيما غير مسافر، وألا يكون خروج المرأة للعمل العام على حساب زوجها وبيتها.

٤٤- مفهوم الحرية عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر واسع جدًّا، ومفهوم فضفاض، لا تكاد تجد له حدودًا تحدّه، ولا ضوابط تحكمه، بل هو مفهوم عائم ومطاط، وليس له أي هوية واضحة.

والملاحظ أن كثيرًا من آرائهم تلتقي مع فريقين: **أحدهما**: قديم وهم المعتزلة، خصوصًا في قضايا القضاء والقدر، وعلى الأخص في مسألة الحرية والاختيار. **والثاني**: معاصر، وهو الفكر الغربي الليبرالي المعاصر، القائم على مبدأ الحرية وتقديسها.

٤٥- أخطر ما في آراء أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر المتعلقة بالحرية؛ آراؤهم فيما يتعلق بحرية المعتقد.

وغالبية أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر يقولون بحرية المعتقد على وجه الإطلاق والعموم، بما في ذلك الحرية في اختيار الدين ابتداءً، والحرية في تغيير وتبديل ديانته، والحرية في ممارسة الشعائر والطقوس التعبدية.

وفي سياق تبريرهم لحرية المعتقد يسوقون جملة من المبررات، ومن أهمها: قولهم بأن الحرية مقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وضرورة من ضروراتها، وأن حرية المعتقد من سماحة الإسلام، وأن المساس بحرية المعتقد يؤدي إلى انهيار منظومة الدين كلها.

وسبب وقوعهم في هذا الخلل الخطير عدّة أمور، ومنها: أخذهم ببعض النصوص الشرعية في هذا الباب واطّراح بعضها، ومعارضة النصوص الواردة في هذا الباب بنصوص عامة محتملة، ومجاراة الواقع الغربي ومنظماته ورؤاه، وتعليق العقوبة بالخيانة السياسية، وليس على الردة ذاتها، وأخيرًا نفي العقوبة الشرعية الدنيوية الثابتة لحد الردة.

وهذه القضية من القضايا التي يلتقي فيها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر مع الاتجاه العلماني.

٤٦- لا يرى أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بأسًا في أصل بقاء المسلمين في بلاد الكفر، ويرون بأنه ينبغي للأقليات المسلمة أن لا تقيد نفسها باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل «دار الإسلام» و«دار الكفر»، وأنهم يجب أن يكونوا مواطنين مشاركين في كل تفاصيل المواطنة، بما في ذلك المشاركة في الانتخابات وسائر الأنشطة السياسية والاجتماعية والأعياد.

٤٧- يعتني أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر بما يسمى «فقه الأقليات»، ويضعون له أصولًا وقواعد لا تقوم على منهجية منضبطة، بل على أساس انتقائي، ومنهج تلفيقي، تصب في محصلتها على محاولة بناء منهجية فقهية وفكرية قائمة على تخفيف الضوابط والقيود الشرعية.

ومن هذه الأصول التي وضعوها: أنه لا ينبغي الرجوع إلى أعيان الأدلة من الآيات والأحاديث، وإنما العودة إلى أجناسها وعمومياتها، وإحلال «القيم والمقاصد والمبادئ والقواعد العامة» محل الأدلة التفصيلية، وإنشاء قواعد جديدة للترجيح، وإلقاء غشاوة ثقيلة على الحديث وعلومه، والفقه وأصوله؛ بذريعة «النسبوية»، وفتح المجال أمام أهل «الرأي والفكر» ليتكلموا بكلام الفقهاء في أفعال المكلَّفين.

والمحصلة هي تعطيل الأصول الشرعية المعتبرة، وبناء أصول جديدة ومخترعة!!

٤٨- الأصل عند أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر في التعامل مع الأقليات غير المسلمة داخل الدولة المسلمة هي المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين، وأن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، إلا في أمور محددة ومستثناة.

ويتعامل أصحاب هذا التيار مع هذه الأقلية وفق معايير عديدة، ومنها: التسامح، وإعطائهم الحرية الكاملة، والتي تشمل حرية التدين والتعبد والعمل والتعبير عن الرأي، وغير ذلك من مجالات الحرية.

ولا يمنعون توليهم لوظائف الدولة، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة ورئاسة الدولة وقيادة الجيش والقضاء والصدقات، بل إن بعضهم يجيزها لهم.

ويجيزون لهم إظهار شعائر دينهم من الكنائس وغيرها، ويعللون الجزية عليهم لإشراكهم في بناء الدولة كالزكاة على المسلمين، وينادون بالدولة المدنية التي تضمن إقرار التعددية في المجتمع لتشملهم، ويرفضون فكرة أهل الذمة؛ لأنها كانت لظروف تاريخية معينة لم تعد موجودة.

ويختلفون في المعول عليه في التعامل مع الناس وأقسامهم؛ من (الرابطة الوطنية)، أو (عنصر الأمان)، أو (القيمة الإنسانية) في تقسيم الناس والتعامل معهم، لكن الجامع المشترك بين أغلبهم هو استبعاد الجانب العقدي والديني، وهذه القضية هي إحدى نقط التقائهم بالاتجاه العلماني.

٤٩- يتفق أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر على ضرورة الاعتراف بالدستور، وأن يكون أساسًا يُنطلق منه، ولو كان فيه لجم للحريات، أو تقنين للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة، أو بنود عليها تحفظ شرعي.

ويرون بأن الأمة معنية بوضع دستورها الذي ينظم حياتها، ويضمن حقوقها، كما فعل النبي ﷺ حينما هاجر إلى المدينة ووضع دستورها (وثيقة المدينة)، مما جعل من ولايته ولاية دستورية، ومما يدل على جواز تقنين الأحكام الشرعية، وتحويلها إلى مواد دستورية.

٥٠- يتخذ أصحاب التيار العقلي الإسلامي المعاصر من الشريعة الإسلامية مرجعية أساسية (وليست وحيدة) في مختلف شؤون الحياة من حيث المبدأ، ولكنهم يختلفون في بيان حقيقة هذه المرجعية، على النحو التالي:

فمنهم من يرى بأن النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل، وهي بهذا غير الفقه والاجتهاد، وبعضهم يجعل هذه المرجعية محصورة في القرآن وحده مجردًا من فهم المفسرين من السلف الصالح، ومنهم من يرى بأن مرجعية الشريعة تكمن في

مدى تحقيق المصالح العامة للأمة من عدمها، وآخرون يرون أن المرجعية الوحيدة هي عمل الصحابة؛ لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، ومنهم من يجعل تلك المرجعية في القواعد والمقاصد الكلية العامة.

وهذا الاضطراب الحاصل عندهم في تحرير مفهوم مرجعية الشريعة، والضبابية في تحديدها، أدى إلى ضياع أصل هذه المرجعية، وتفرق حقيقتها بين اختلافهم في مفهومها.

٥١- عموم أقوال أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر تؤكد على المساواة التامة بين الجنسين، وتركز على نفي وتأويل كل القضايا التي ثبت فيها الاختلاف بينهما.

ويركزون على خمس قضايا شرعية يتكلفون تأويلها، ويتمحلون في صرفها عن وجهها، ويسمونها بالشبهات التي لا بد من محاكمتها بـ«المنطق الإسلامي»، ليسلم لهم أصلهم الفاسد الذي هو المساواة.

وهذه القضايا هي: أن ميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر، وشهادتها على النصف من شهادة الرجل، وأن الإسلام يجعل النساء ناقصات عقل ودين، وأنه يعزل المرأة عن المشاركة في الولايات العامة، وأخيرًا مفهوم قوامة الرجال على النساء.

والحاصل أنهم قرّروا أصلًا فاسدًا «المساواة بين الجنسين»، ثم تكلفوا بألوان التبريرات والتأويلات، وتطويع النصوص الشرعية، ليسلم لهم هذا المبدأ الفاسد.

٥٢- في دائرة الدولة المدنية؛ يذهب أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر إلى مشروعية مشاركة المرأة في الولايات العامة، وتوليها للمسؤوليات، سواءً ما كان منها متعلقًا بالإمامة العظمى أو عموم الولايات التي دونها.

ويؤكدون على ضرورة مشاركة المرأة في الحياة السياسية عمومًا، ويمنعون أي

قيد أو ضابط لذلك، ويؤيدون المشاركة الكاملة للمرأة في الحياة السياسية، حتى الولاية العظمى، ورياسة الدولة، ويسوقون لذلك عدّة مبررات، ومنها: القول بعدم وجود الإمامة الشرعية في العصر الحاضر، ونفي وجود نصوص قطعية في المسألة، ومعارضتهم النصوص الواردة بنصوص عامة أخرى، والتعلق بالمصلحة العامة، والاحتجاج بالواقع وبعض الحوادث المعاصرة.

وهذه أيضًا إحدى نقاط الالتقاء البارزة بين كل من أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، وبين أصحاب الاتجاه العلماني.

تلك هي أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث، وكانت محصلة الاجتهاد البشري، فإن أصبت فمن الله تعالى، وله الحمد والشكر، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله العظيم.





التوصيات

١- **نشر ثقافة تعظيم النصوص الشرعية**، والتسليم لها، والرد إليها في كل صغير وكبير، وحث الناس عمومًا وطلبة العلم خصوصًا على تعظيم الله تعالى، وتعظيم نبيه محمد ﷺ، وذلك بتعظيم نصوص القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

ومن وسائل ذلك: نشر وإعداد الكتب والرسائل والنشرات التي تحث على ذلك، وإقامة المحاضرات، وتفعيل دور خطب الجمعة والأعياد، وكلمات المساجد، والإفادة من المواقع الإلكترونية في ذلك، والتصدي بالرد على كل دعوة صريحة أو تلميحية للتقليل من قيمة النصوص الشرعية، وغيرها من الوسائل التقليدية والمستجدة.

٢- **العناية بنشر العلم الشرعي الصحيح**، المستمد من الكتاب والسنة وما انبثق منهما، من علوم عقيدة السلف الصالح، والقرآن الكريم وعلومه، والسنة النبوية وعلومها، والفقه المؤصل بالدليل الشرعي، وسائر العلوم الشرعية، وذلك بطرائق عديدة، ومنها: تفعيل الدروس العلمية لطلبة العلم في المساجد، والعناية بالمعاهد والكليات الشرعية، ونشر الكتاب النافع، والإفادة في ذلك من وسائل الإعلام، من خلال برامج التوجيه الشرعية، وبرامج الإفتاء، وغيرها.

٣- **بناء الهيئات والمجاميع العلمية**، والتي تهتم بمتابعة جوانب الانحراف العقدي والشرعي في المجتمع، وتعمل على تشخيص الخلل، ووضع الحلول المناسبة لإيقاف ذلك الخلل والانحراف.

ولئن كان التطبيق العملي لشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منصبًّا على الانحرافات الأخلاقية والسلوكية؛ فإن الانحرافات العقدية والفكرية أخطر، وأولى بالعناية، من خلال لجان منظمة وهيئات معتبرة.

٤- عقد الندوات والمؤتمرات التي تهتم بالقضايا المستجدة، كقضايا الدولة

المدنية، ومؤسسات المجتمع المدني، وما يتعلق بهما من أمور، ليقدم أهل العلم الشرعي المعتبرين رؤاهم واجتهاداتهم حيالها.

وإنه لمن المؤسف أن نعدد المؤتمرات والندوات التي عقدها التيار العلماني في العالم العربي حيال هذه القضية، وأقل منها تلك التي عقدها أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، في حين لا نكاد نجد شيئًا يذكر لأهل العلم والباحثين من أصحاب المنهج الصحيح، القائم على الكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم.

٥- تقديم البدائل الشرعية الصحيحة، من خلال إنشاء اللجان والمنتديات والجمعيات ذات التوجهات السليمة، الخالية من الانحراف السلوكي، والسالمة من الانحراف الفكري.

والعمل على إبراز الصبغة الإسلامية لتلك المؤسسات واللجان، لتعزيز الهوية الإسلامية، وتكريسها في نفوس أبناء المجتمع.

٦- متابعة أنشطة وبرامج جميع الجهات التي تُصنف تحت بند مؤسسات المجتمع المدني، خشية أن تكون ثغرات ينفذ منها أهل التغريب والعلمنة، وأن تكون بذور فاسدة لتغريب المجتمعات الإسلامية.

٧- رصد التغيرات المجتمعية الحادثة بفعل مؤسسات المجتمع المدني؛ كالجمعيات النسائية، والأندية الأدبية، وجمعيات الفتيات، وغيرها، وتقييم تلك التغيرات الحادثة، والتعامل معها بما يقتضيه الحال.

وإن إهمال تلك التغيرات البسيطة في البدايات وعدم العناية بها؛ قد يجعل الأمر أكبر من الطاقة في المستقبل.

٨- التواصل مع المعنيين بقضايا المجتمع المدني، والمهتمين بقضاياه من أبناء المجتمع، وفتح أبواب الحوار معهم، وتوجيههم إلى الطريق القويم، واحتواؤهم قدر الإمكان؛ لئلا ينحرفوا بتلك المؤسسات المدنية، وخشية أن يسوقوها إلى التوجهات الغربية، كما هو الحاصل في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية.

وفي ظني فإن «الغالب» عليهم اليوم في مجتمعاتنا أنهم من محبي الخير،

والراغبين في خدمة الناس، وليس لهم ارتباطات فكرية خارجية.

٩- لا بد من التفريق في التعامل بين أصحاب الاتجاه العلماني، وأصحاب التوجه العقلي الإسلامي المعاصر؛ فإنهم - وإن اتفقوا في كثير من الأمور المتعلقة بقضايا الدولة المدنية- ؛ إلا أن أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر ينتمون إلى الإسلام جملة، وكثير منهم لديه جهاد ودعوة، والغالب عليهم الحماس في الدفاع عن قضايا الإسلام، ولهم جهود مشكورة في ذلك، فلا يصح مقارنتهم وربطهم بذلك التيار العلماني المعاصر، الذي أُشرب الليبرالية العلمانية في كل تحركاته وتوجهاته.

١٠- العناية والتركيز والاهتمام بقضايا المرأة في المجتمعات الإسلامية، والتي كانت تنظر إلى تحركات الاتجاه العلماني المعاصر نظرة الريبة والتوجس والشك، وتشعر بأنها غريبة عليها، وأنها تنادي بتحرير المرأة، وجعلها نموذجًا غربيًا، وسلخها من قيمها الأصيلة، ومبادئها الإسلامية.

ولكن الخطورة تكمن في أن الكثير من تلك الآراء «العلمانية» وجدت لها مستندًا «شرعيًّا» في تصورات وأطروحات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، مما جعل تلك التصورات والرؤى العلمانية محل نظر عند الكثيرين، وربما محل قبول ورضى عند القليلين.

وأقترح تقديم دراسة علمية أكاديمية حول مواقف أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر من قضايا المرأة، وذلك لخطورة هذا الأمر على كثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

وفي الختام؛ أسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبته خالصًا لوجهه الكريم، وأن يوفقنا للعمل بما نقول، وأن يسدد أقوالنا وأفعالنا، وأن يعيذنا من فتنة القول والعمل.

وما كان فيه من صواب فمن الله تعالى وبتوفيقه، وما كان خطأً فمني والشيطان، وأستغفر الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وآله وصحبه أجمعين.

قائمة المراجع

أولًا: الكتب والبحوث والدراسات:

١- الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين عرض ونقض، د. سعيد بن عيضه الزهراني، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٢- الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣- أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، بغداد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٤- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، تعليق خالد العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٥- الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣هـ.
٦- الأحكام السلطانية، لأبي يعلى محمد الفراء، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٧- أحكام القرآن لابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٨- أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٩- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
١٠- إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٩٨٣م.
١١- الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، محمد عبد اللطيف محمود، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
١٢- الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي، دار العلم للجميع، ١٩٧٢م.
١٣- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٤- أزمة المؤسسة الدينية، محمد سليم العوا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٥- أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٦- أساسيات طريقة تنظيم المجتمع في الخدمة الاجتماعية، رشاد أحمد عبد اللطيف، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧م.
١٧- الاستبداد السياسي في ضوء القرآن والسنة، الأسباب والعلاج، عبد الحي يوسف، شركة مطابع السودان للعملة الموحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
١٨- الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
١٩- الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٠- الإسلام دين الشورى والديمقراطية، وهبة الزحيلي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٢١- الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٢٢- الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٢٣- الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ.
٢٤- الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، مركز الأهرام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٥- الإسلام والديمقراطية، محمد العوا، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٦- الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٧- الإسلام والسلطة الدينية، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م
٢٨- الإسلام والطاقات المعطلة، محمد الغزالي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٢٩- الإسلام وأوضاعنا السياسية، للأستاذ عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٠- الإسلام وحرية الفكر، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م

٣١- الإسلاميون والمسألة السياسية، مجموعة باحثين، (الإسلام وحقوق الإنسان)، محمد عبد الملك المتوكل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٣٢- إشكاليات الديمقراطية: رؤية إسلامية، سامي محمد الدلال، مركز المستشار الإعلامي، الكويت.
٣٣- إشكالية المجتمع المدني، النشأة، التطوير، التجليات، كريم أبو حلاوة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٤- إشكالية مفهوم المجتمع المدني، كريم أبو حلاوة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٥- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ١٤١٥ هـ.
٣٦- الاعتصام للإمام الشاطبي، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٣٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ت: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.
٣٨- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، مكتبة الجندي، مصر، ١٣٩٣هـ.
٣٩- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٤٠- إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، لأبي الطيب محمد بن علي بن حسن، المعروف بصديق حسن خان، مطبعة الصديقي، الهند.
٤١- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر الدميجي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٤٢- الإمامة في الإسلام: أسس ومبادئ وواجبات، عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، مؤسسة الجريسي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٤٣- بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله بن الأزرق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية.
٤٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ.
٤٥- البداية والنهاية لابن كثير، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٦- بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، ضيدان بن عبد الرحمن اليامي، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
٤٧- البيان في تصحيح الإيمان، إبراهيم محمد عبد الباقي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الثانية.
٤٨- بيان من أجل الديمقراطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
٤٩- البيعة عند مفكري أهل السنة، والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، أحمد فؤاد عبد المجيد، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م.
٥٠- تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، طبعة القاهرة، ١٩٩٣م.
٥١- تاريخ الثورة الفرنسية، ألبير سوبول، ترجمة جورج كوسي، منشورات بحر المتوسط، وعويدات، بيروت، باريس، ١٩٧٠م.
٥٢- تاريخ الحضارة الأوروبية، كلود دالماس، ترجمة توفيق وهبة، منشورات عويدات، بيروت.
٥٣- تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، صلاح الدين الجورشي، مجلة التسامح، العدد ٢٣، ٢٠٠٨م.
٥٤- تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٥٥- تجديد الخطاب بإعمال العقل: نحو رؤية تكاملية، رضوان زيادة، الملتقى الفكري للإبداع، دراسة عن كتاب إعمال العقل، للؤي صافي.
٥٦- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لبدر الدين ابن جماعة، تحقيق فؤاد عبد المنعم، دار الثقافة، الدوحة.
٥٧- التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م.
٥٨- تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم محمد أبو شقة، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٥٩- تطور دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي، حسنين توفيق إبراهيم، مركز الخليج للأبحاث، دبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٦٠- التعددية في مجتمع إسلامي، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٦١- التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة،

القاهرة، ١٩٩٧م.
٦٢- التعددية: مدخل وإطار للبحث، جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٥، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣م.
٦٣- تفسير ابن كثير، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م
٦٤- تفسير البغوي، المسمى معالم التنزيل، للإمام الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٦٥- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، دار المعرفة، بيروت لبنان.
٦٦- تفسير المنار، رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
٦٧- تفسير جزء عم، محمد عبده، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
٦٨- التقرير الارتيادي (الإستراتيجي) الصادر عن مجلة البيان بعنوان: العالم الإسلامي: تحديات الواقع واستراتيجيات المستقبل، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، محمد بن شاكر الشريف، الرياض، الإصدار الثالث، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
٦٩- تنظيم المجتمع: الأسس المهنية، سوسن عثمان عبد اللطيف، مكتبة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠١م.
٧٠- تنظيم المجتمع، إحسان محمد الحسن، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٩٢م.
٧١- توماس هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
٧٢- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٧٣- ثلاثية المجتمع المدني: عن سر نجاح الغرب وإخفاقنا، أبو بلال عبد الله الحامد، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٧٤- الثورة الفرنسية وامتداداتها، روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٧٥- الثورة الفرنسية ونابليون، محمد صبري، مطبعة دار الكتب المصرية، بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٧م.
٧٦- جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٧٧- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، لعبد الرحمن بن رجب

الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
٧٨- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٦هـ.
٧٩- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٨٠- حاشية ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين المشهور بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
٨١- الحدود، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.
٨٢- الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٨٣- حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم: الأبعاد والحدود، مقال في مجلة إسلامية المعرفة الإلكترونية، العدد ٣١- ٣٢، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣م.
٨٤- الحسبة في الإسلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، ١٩٨٠م.
٨٥- حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٨٦- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى،١٩٩٣م.
٨٧- حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية، عبد المنعم مصطفى حليمة، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٨٨- الحكم بغير ما أنزل الله، عبد الرحمن المحمود، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٨٩- دائرة المعارف، بطرس البستاني، دار المعرفة، بيروت.
٩٠- الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٩١- الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
٩٢- الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، حسن الحسن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٩٣- الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، منذر الشاوي، شركة المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٩٤- الدولة العلمانية لماذا؟ عبد العزيز قباني، دار الحرف العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٩٥- الدولة والثورة، لينين (فلاديمير إيليتش)، ترجمة لطفي فطيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.
٩٦- الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، عبد الرزاق عيد، ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٩٧- الديمقراطية في الإسلام، عباس محمود العقاد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ص (٣٧).
٩٨- الديمقراطية ما لها وما عليها، محمد توهيل، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩٩- الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
١٠٠- الديمقراطية والشورى في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي، محمد عبد الفتاح فتوح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
١٠١- الديمقراطية ومراحل تطور الاجتماع البشري التاريخية، عصام سعد، مكتبة الفقيه، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
١٠٢- الديمقراطية: رؤية إسلامية، ضياء الشكرجي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
١٠٣- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
١٠٤- الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١٠٥- ديناميات السيرورة الديمقراطية والمجتمع المدني، غرايم جيل، ترجمة شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٥م.
١٠٦- رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، الإمارات العربية للنشر والتوزيع، دبي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٠٧- رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ/ ١٩٩٢م.

١٠٨- الرؤية الغربية للدولة المدنية، عبد العزيز صقر، التقرير الارتيادي (الإستراتيجي) السنوي لمجلة البيان، الواقع الدولي ومستقبل الأمة، الإصدار الخامس، الرياض، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٠٩- رسالة التوحيد، محمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م.

١١٠- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

١١١- روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، المطبعة العصرية بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م.

١١٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

١١٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف الدين النووي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

١١٤- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١١٥- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٠م.

١١٦- سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١١٧- سقوط العلمانية، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان.

١١٨- سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

١١٩- السلسلة الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

١٢٠- السلسلة الضعيفة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

١٢١- سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي وفكر الجماعة الإسلامية، محمد محمد الشافعي، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٢٢- السلطة والطبقات الاجتماعية، نيكولاس بولانتزاس، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

١٢٣- السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٢٤- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة

الثانية عشرة، ١٤٢١هـ.
١٢٥- سنن ابن ماجه، تحقيق: عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
١٢٦- سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
١٢٧- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٢٨- سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٢٩- السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ.
١٣٠- سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٣١- السنن، الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦ هـ.
١٣٢- السيادة في الإسلام، عارف أبو عبيد، مكتبة المنار، الأردن.
١٣٣- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م.
١٣٤- سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، طباعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ.
١٣٥- شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٣٦- شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف الدين النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.
١٣٧- شرعية السلطة في العالم العربي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
١٣٨- الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، محمود أبو زيد، مكتبة غريب، القاهرة.
١٣٩- الشريعة للإمام الآجري، تحقيق محمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ.
١٤٠- شكل الدولة وأثره في تنظيم مرفق الأمن، عمر أحمد قدور، مكتبة مدبولي، دار الخيال.

١٤١- شهادة المرأة، طه جابر العلواني، بحث مخطوط باللغة الإنجليزية، بعنوان The Testimony of Women in Islamic Law ومترجم ومنشور في الإنترنت.
١٤٢- الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، سامي محمد الصلاحات، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
١٤٣- الشورى لا الديمقراطية، عدنان علي النحوي، دار صبرى للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٤٤- الصحاح، لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
١٤٥- صحيح ابن ماجه، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٤٦- صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.
١٤٧- صحيح الترمذي، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٤٨- صحيح الجامع الصغير وزيادته، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
١٤٩- صحيح سنن أبي داود، الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ.
١٥٠- صحيح سنن النسائي، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٥١- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٥٢- صحيفة المدينة والشورى النبوية، محمد سليم العوا، ورقة مقدمة إلى وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٥٣- صفحات من تاريخ العراق المعاصر.. دراسات تحليلية، كمال مظهر أحمد، مكتبة البدليسي، بغداد، ١٩٨٧م.
١٥٤- صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه، دار المنهاج للنشر والتوزيع.
١٥٥- الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لأحمد بن حجر الهيتمي، مكتبة القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ.
١٥٦- ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة، سعود ابن سعد العتيبي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
١٥٧- طبيعة الدولة في الإسلام بين العلمانية والحكم الديني، حمد عمر حاوي، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٥٨- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، مطبعة الآداب، مصر، ١٣١٧هـ.
١٥٩- الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محمد بن علي جابر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٦٠- العرب والعلمانية، أحمد برقاوي، مكتبة دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٦١- العرب ومشكلة الدولة، نزيه نصيف الأيوبي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٦٢- عصر الثورة الفرنسية، جورج ليفيبر، ترجمة جلال يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.
١٦٣- العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، جان جاك روسو، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤م.
١٦٤- العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، لؤي صافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
١٦٥- العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في مصر، مع إشارة إلى الجمعيات الأهلية، حسن محمد سلامة السيد، المكتبة المصرية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٦م.
١٦٦- العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم، رؤى متنوعة وخبرات متعددة، مجموعة باحثين، سيف الدين عبد الفتاح، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
١٦٧- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
١٦٨- العلمانية طريق التقدم، إسحاق الشيخ يعقوب، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٦٩- العلمانية والدولة الدينية، شبلي العيسمي، بغداد، بلا دار نشر، تغليف مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١٧٠- العلمانية، د. سفر الحوالي، نشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ
١٧١- غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي الجويني، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
١٧٢- غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٧٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٧٤- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، عالم الكتب.
١٧٥- الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية، سعد رستم، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
١٧٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة.
١٧٧- الفقه الإسلامي في طريق التجديد، محمد العوا، سفير الدولية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ/ ١٩٦٥م.
١٧٨- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، عبد الرزاق السنهوري، تحقيق توفيق الشاوي، ونادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
١٧٩- الفكر السياسي عند ابن تيمية، بسام عطية فرج، دار الياقوت، عمان/ الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١٨٠- الفكر السياسي عند الماوردي، صلاح الدين بسيوني رسلان، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥م.
١٨١- الفكر العربي في معركة النهضة، أنور عبد الملك، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
١٨٢- فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، معد أحمد شريف، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
١٨٣- في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٨٤- في فقه الأقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م
١٨٥- القاموس المحيط للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٨٦- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة ودار الريان للتراث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٨٧- قراءات في الفكر المعاصر، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
١٨٨- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
١٨٩- قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
١٩٠- قضايا المرأة بين جدلية العرف وتأويل النصوص، رقية طه جابر العلواني، ورقة مقدمة لمؤتمر في جامعة البحرين، منشور في الإنترنت.
١٩١- قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد بن عبد الكريم العبد الكريم، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
١٩٢- قضايا معاصرة: المواطنة ونشأة مفهوم المجتمع المدني، ندوة لمركز الجزويت الثقافي بالإسكندرية، والمركز المصري لدراسات البحر المتوسط للتنمية، مجموعة باحثين، مطبعة الدلتا، طبعة أولى، ٢٠٠٤م.
١٩٣- قطر الولي على حديث الولي، ويسمى أيضًا ولاية الله والطريق إليها، تحقيق إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٩٧هـ.
١٩٤- كشاف اصطلاح الفنون، محمد علي الفاروقي التهنوي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١٩٥- الكلم الطيب، شيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق العلامة محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ
١٩٦- كيف نتعامل مع السنة النبوية، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
١٩٧- كيف نوفق بين حرية المعتقد في القرآن وحد الردة في السنة النبوية؟ تقرير عن كتاب طه جابر العلواني: (لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم)، جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء ٢٦ جمادى الثاني ١٤٢٨ هـ ١١ يوليو ٢٠٠٧ العدد (١٠٤٥٢).
١٩٨- لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، العلواني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٧٢هـ.
١٩٩- لا ديمقراطية في الشورى، فريال مهنا، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٢٠٠- لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، تنسيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٠١- مبادئ الأنظمة السياسية، مصطفى أبو زيد فهمي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
٢٠٢- مبادئ المعارف الاجتماعية، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩م.
٢٠٣- المجتمع الإسلامي بالمدينة المنورة في عصر الرسالة، أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٠٤- المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، محمد الصادق عفيفي، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٢٠٥- المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، عبد الغفور شكر، ومحمد مورو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٢٠٦- المجتمع المدني دراسة نقدية، بشارة عزمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص (٢٧١).
٢٠٧- المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، شيرين أكينر ومجموعة باحثين، تحقيق أمين ب صاجو، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢٠٨- المجتمع المدني في العالم الإسلامي: منظورات معاصرة، عبدو فيلالي - أنصاري، ومجموعة باحثين، تحقيق أمين ب. صاجو، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢٠٩- المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٢١٠- المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، فالح عبد الجبار، ترجمة هبة قبلان، معهد الدراسات الإستراتيجية، العراق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢١١- المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته الأولى، أكرم ضياء العمري، نشر مركز البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٢١٢- المجتمع المدني من اليونان حتى القرن العشرين، جون إرنبيرغ، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - أربيل - بيروت - الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢١٣- المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، مجموعة باحثين، دار الفكر، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٢١٤- المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، عمان

- الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٢١٥- المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية، محمد عثمان الخشت، مجلة التسامح، العدد الثاني عشر.
٢١٦- المجتمع المدني والدولة، قراءة تأصيلية مع إحالة للواقع الفلسطيني، عاطف أبو سيف، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢١٧- المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، جون إهرنبرغ، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٢١٨- المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسي، فرانك آدلوف، ترجمة عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر والخدمات، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٢١٩- المجتمع المدني: تاريخ نقدي، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، معهد الدراسات الإستراتيجية، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٢٢٠- المجتمع المدني: دراسة نقدية، عزمي بشارة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٢٢١- المجتمع والدولة في الوطن العربي، سعد الدين إبراهيم، ومجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٢٢٢- المجتمع، ر.م. ماكيفر، وشارلز هـ. بيدج، ترجمة الدكتور علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤م.
٢٢٣- المجتمعان المدني والأهلي في الدولة العربية الحديثة، عبد الله حنا، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢٢٤- مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، ١٩٩٩- ٢٠٠٠م.
٢٢٥- مجلة المعرفة، مقال: الطريق إلى العقلية الأمريكية، محمد فالح الجهني، شوال ١٤٢٥هـ.
٢٢٦- مجلة المنار، المجلد العدد (١٩).
٢٢٧- مجلة عالم الفكر الكويتية، يناير، ١٩٩٩م.
٢٢٨- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ.
٢٢٩- المجموع شرح المهذب، للنووي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م.
٢٣٠- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ.

٢٣١- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله آبادي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ.

٢٣٢- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، عناية محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة.

٢٣٣- المدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود عيسى، الأنجلو المصرية، الطبعة التاسعة، ١٩٩٠م.

٢٣٤- المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، مروان إبراهيم القيسي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط.

٢٣٥- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، مؤسسة الرسالة، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٣٦- المسألة العلمانية، نصوص من الآوان حول مفهوم العلمانية، مجموعة مؤلفين، بإشراف رابطة العقلانيين العرب، دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٢٣٧- المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٧هـ.

٢٣٨- المستدرك على الصحيحين، الحافظ أبو عبد الله النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٢٣٩- مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، أحمد شاكر الصبيحي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٤٠- المسلمون والعصر، مجموعة باحثين، (الفكر الإسلامي ومسؤوليات قرن جديد)، محمد فتحي عثمان، يصدر عن مجلة العربي، الكتاب الرابع عشر، ١٩٨٧م.

٢٤٣- المشاركة السياسية للمرأة، شبهات وردود، مقال للدكتور/ عصام البشير، موقع المرأة العربية والمشاركة السياسية الاثنين، ١١ تشرين أول ٢٠١٠م.

٢٤٢- مشاركة المرأة في العمل العام، وصفي عاشور أبو زيد، شركة منارات للإنتاج الفني والدراسات.

٢٤٣- المشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض.

٢٤٤- المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، رؤية فقهية معاصرة، مشير عمر المصري، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٤٥- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، الدكتور عبد الرحمن الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٤٦- معالم القربة في أحكام الحسبة، محمد القرشي، تحقيق محمد شعبان، وصديق المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.
٢٤٧- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٤٨- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
٢٤٩- معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، عبد العزيز بن مصطفى كامل، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الرياض.
٢٥٠- المغني، لابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ١٤١٠هـ.
٢٥١- مقدمة ابن خلدون، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨هـ.
٢٥٢- مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، دار الجيل، بيروت.
٢٥٣- مكانة الشورى في سياسة وإدارة الدولة في عهد الرسول ﷺ، هاشم يحيى الملاح، ورقة مقدمة في وقائع ندوة النظم الإسلامية، أبو ظبي، ١٨- ٢٠ صفر ١٤٠٥هـ، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٢٥٤- من النهضة إلى الحداثة، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٢٥٥- من فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.
٢٥٦- المناظرة حول الدولة الدينية والدولة المدنية، مجموعة من المفكرين، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٢٥٧- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
٢٥٨- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠/ ١٩٩٩م.
٢٥٩- موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٢٦٠- الموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود، مكتبة غريب، القاهرة.
٢٦١- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
٢٦٢- موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، مصطفى عبد الله خشيم، الدار

الجماهيرية، ليبيا، الطبعة الأولى.
٢٦٣- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، نسخة إلكترونية، نوقشت وأجيزت في قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ.
٢٦٤- نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٢٦٥- النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، محمد الجوهري حمد الجوهري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م.
٢٦٦- النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٢٦٧- النظام السياسي في الإسلام، محمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م.
٢٦٨- نظام الشورى في الإسلام، محمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٦٩- نظريات الحكم والدولة، محمد مصطفوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.
٢٧٠- نظريات الدولة: سياسة الديمقراطية الليبرالية، باتريك دانليفي، وبرايند أوليري، ترجمة ونشر مركز الخليج للأبحاث، دبي، ٢٠٠٥م.
٢٧١- نظرية الدولة في الإسلام، عبد الغني بسيوني عبد الله، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٧٢- النظم السياسية، ثروت بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩م.
٢٧٣- نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، المنتدى الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٧٤- نواقض الإيمان القولية والعملية، عبد العزيز العبد اللطيف، دار الوطن، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٢٧٥- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت، دار الحديث، القاهرة.
٢٧٦- هذا ديننا، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
٢٧٧- وباء العلماينة، وهل له مبرر في العالم الإسلامي، وهو ملخص سِفر العلمانية، للشيخ

سفر الحوالي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م
٢٧٨- الوسيط في النظم الإسلامية، الحلقة الثالثة، الإسلام والدولة، القطب محمد القطب طبلية، دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٧٩- ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ محمد أنور، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٠هـ.

ثانيًا: المواقع الإلكترونية:

٢٨٠- موسوعة العرب اليوم.
٢٨١- موقع إسلام أو لاين.
٢٨٢- موقع إسلام أون لاين.
٢٨٣- موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الإنترنت.
٢٨٤- موقع الألوكة.
٢٨٥- موقع البلاغ.
٢٨٦- الموقع الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الإنترنت.
٢٨٧- موقع الدكتور أحمد أبو مطر.
٢٨٨- موقع الدكتورة هبة رؤوف عزت.
٢٨٩- موقع الشيخ القرضاوي.
٢٩٠- موقع الشيخ محمد الغزالي.
٢٩١- موقع العربية.
٢٩٢- موقع العلواني.
٢٩٣- موقع الغنوشي.
٢٩٤- موقع المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.
٢٩٥- موقع المعرفة.
٢٩٦- موقع الملتقى الدعوي.
٢٩٧- موقع الوسطية.
٢٩٨- موقع أهل البيت.
٣٩٩- موقع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (عربي).
٣٠٠- موقع بوابتي.
٣٠١- موقع تنوير.
٣٠٢- موقع جريدة الحياة الإلكتروني.
٣٠٣- موقع رابطة أدباء الشام.

٣٠٤- موقع شبكة البحث حول العلم والدين في الإسلام.
٣٠٥- موقع صيد الفوائد.
٣٠٦- موقع علماء الشريعة.
٣٠٧- موقع قناة الجزيرة الإلكتروني.
٣٠٨- موقع لؤي صافي.
٣٠٩- موقع لواء الشريعة.
٣١٠- موقع ليبرالي.
٣١١- موقع مؤسسة الحوار المتمدن.
٣١٢- موقع مجلة إسلامية المعرفة.
٣١٣- موقع محيط (شبكة الإعلام العربية).
٣١٤- موقع مدونة شموع.
٣١٥- موقع ملتقى أهل الحديث.
٣١٦- موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة).

تمت بحمد الله.






فهرس الموضوعات

